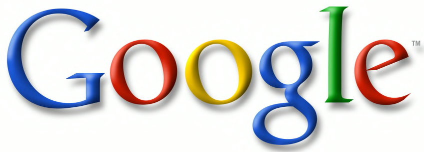
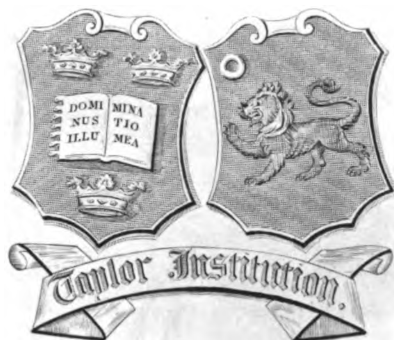


Barlaam und Joasaph

Ernst Kühn


DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.

Barlaam und Joasaph

Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie

Herrn

Prof. Dr. Rudolf von Roth in Tübingen

zum 50 jährigen Doctorjubiläum

im Auftrage der

philosophisch-philologischen Classe der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften

gewidmet von

Ernst Kuhn

Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XX. Bd. I. Abth.

München 1893
Verlag der k. Akademie
in Commission bei G. Franz



Die Frage nach dem Ursprunge der ἱστορία ψυχωφελής von Barlaam und Joasaph, welche durch die sorgfältigen Untersuchungen Zotenberg's zu einem gewissen Abschluss gekommen zu sein schien, ist in den letzten Jahren durch die überraschenden Entdeckungen russischer Gelehrten auf's neue in Gang gebracht worden. Diese Entdeckungen veranlassten mich, meine frühere Beschäftigung mit dem Gegenstande wieder aufzunehmen und die Legende von ihrem vermutlichen Ursprunge an durch die gesammte Weltliteratur zu verfolgen. Dass mir das möglich geworden ist, danke ich nicht zum wenigsten der grossen Zuvorkommenheit des Herrn Professor Fritz Hommel, welcher mir einen von ihm gefertigten Auszug des Bombayer Kitâb Balauhar wa-Bûḍâsaf in uneigennützigster Weise zu freier Verfügung gestellt hat, was ich um so dankbarer hervorheben muss, als die nachfolgende Untersuchung oft genug Gelegenheit bieten wird, gegen einzelne Aufstellungen in Professor Hommel's bisherigen Publicationen über den Gegenstand entschiedenen Widerspruch einzulegen. Nächst ihm bin ich den Herren Professoren Sergius von Oldenburg in St. Petersburg, Alexander Kirpičnikov in Odessa und Karl Krumbacher in München, sowie Herrn Dr. Moritz Steinschneider in Berlin und Herrn Eugène Rolland in Paris für mehrere wertvolle Mitteilungen, dem Oberbibliothekar unserer Universitätsbibliothek Herrn Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld für die vielen Erleichterungen, welche er seinerzeit meinen einschlägigen Studien in der Staatsbibliothek zu Teil werden liess, zu ganz besonderem Danke verpflichtet.

Die Arbeit ist, denke ich, so weit gefördert, als es nach den mir vorliegenden Mitteilungen über die neu bekannt gewordenen Recensionen überhaupt möglich war. Zu einer abschliessenden Lösung aller einschlägigen Fragen bedarf es des gesammten bisher nur wenigen zugänglichen Materials. Möchte uns daher die vollständige Ausgabe und Uebersetzung des georgischen Textes und die von Herrn Professor Hommel in Aussicht gestellte Erörterung der arabischen Recensionen nicht allzulange vorenthalten bleiben.

I. Die ältere Literatur bis auf die Entdeckung des buddhistischen Ursprungs der Legende.

Die Meinungen der älteren Theologen und Philologen über den Verfasser und die Glaubwürdigkeit der Legende sind schon von Leo Allatius in § XLIV—LII seiner Prolegomena zu Johannes Damascenus, welche Michael Lequien im ersten Bande seiner Ausgabe des letzteren (Paris 1712 und nachgedruckt Venedig 1748) mitgeteilt hat, übersichtlich zusammengestellt und eingehend erörtert worden (man vergleiche den neuen Abdruck in Migne's Patrologia Graeca T. XCIV, Sp. 151—160); einiges weitere bietet Bottari in dem Briefe an Orsi vor der 1734 zu Rom erschienenen Ausgabe des unverkürzten italienischen Textes. In neuerer Zeit hat, ausser Zotenberg und Meyer in ihrer Ausgabe des Gui de Cambrai p. 313 f. und in Zotenberg's Notice p. 11—13, namentlich Cosquin in der Revue des questions historiques XXVIII, 585—589 über die älteren Ansichten ausführlichen Bericht erstattet. Diese Darlegungen, welchen ich kaum etwas neues hinzuzufügen wüsste, will ich hier nicht weiter wiederholen, sondern nur hervorheben, dass noch wenige Jahre vor dem Erscheinen von Boissonade's griechischem Texte L. von Sinner in seiner Vorrede zu den Pastoralia des Longus (Paris 1829) sich ganz entschieden für die Verfasserschaft des Johannes Damascenus ausgesprochen hat, nicht ohne damit den Widerspruch seines Recensenten J. Geel in der Bibliotheca critica nova V, 241 f. hervorzurufen. Auch Boissonade p. VIII f. zog es vor, die Sache in suspenso zu lassen.

Brauchbare Nachweise zur Bibliographie der Legende gab zuerst Casimir Oudin's Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis (Frankfurt a. M. 1722) p. 1750 f. (vgl. 1724. 1728 f. 1733. 1735), dann die Bibliotheca Graeca von J. A. Fabricius, in der Ausgabe von Harles VIII, 144 f.; vgl. IX, 737 f. X, 204. XI, 473. XII, 73 f. Daran schliessen sich die wertvollen Bemerkungen Valentin Schmidt's bei Gelegenheit seiner Recension von Dunlop's History of Fiction in den Wiener Jahrbüchern der Literatur XXVI (1824), 25—52, wiederholt in Liebrecht's deutscher Uebersetzung des griechischen Barlaam und Joasaph p. XVII—XXIII. Weitere Literaturzusammenstellungen finden sich in F. W. Hoffmann's Bibliographischem Lexicon der gesammten Literatur der Griechen und Römer I, 2 (1833), 580—582; in Francisque Michel's Ausgabe des Roman de la Violette (Paris 1834) p. XLV—XLVII; bei F. de Reiffenberg in den Bulletins de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique. Série I, X (1843), 333—352. 427—448; in Grässe's Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte. Zweiter Band. Erste Abtheilung p. 351—352. Dritte Abtheilung p. 460—463; in Dunlop-Liebrecht's Geschichte der Prosadichtungen p. 27—32. 462 f.;[1]) in des Comte de Douhet Dictionnaire des légendes du christianisme, Paris

1) Die neue von Henry Wilson besorgte Auflage des Dunlop'schen Werkes, London 1888 (s. Deutsche Lit.-Zeitg. 1890, Sp. 9 f.) habe ich nicht vergleichen können.

1855 = T. XIV von Migne's Troisième et dernière encyclopédie théologique, Sp. 59—252: Artikel „Barlaam et Josaphat (Saints)" (und zwar Sp. 59—77 Literaturangaben sowie unter dem Texte bis Sp. 76 die lateinische Abkürzung des Jacobus a Voragine mit französischer Uebersetzung; Sp. 77—252 die französische Uebersetzung des Jean de Billy) nebst Nachträgen Sp. 1229—1231 (Literaturangaben); sowie in den allgemeinen bibliographischen Handbüchern, von denen ausser Ebert und Hain namentlich Brunet's Manuel III (1862), 541—543 und Grässe's Trésor de livres rares et précieux I, 292 f. V, 180. 506. VI, I, 30. 503. VII, 5. 63 (letztere schon in die nächste Periode der Forschung hinüberreichend) hier genannt sein mögen.

Endlich mag noch erwähnt sein, dass Struve in den Historischen und literärischen Abhandlungen der königlichen Deutschen Gesellschaft zu Königsberg. Herausgegeben von F. W. Schubert. Dritte Sammlung (Königsberg 1834) p. 92 auf die Aehnlichkeit der Rahmenerzählungen im Syntipas und im Barlaam und Joasaph hingewiesen und für beide indischen Ursprung angenommen hat. Diese später noch von Steinschneider, Manna (Berlin 1847) p. 108 bemerkte Aehnlichkeit ist freilich gerade so viel und so wenig wert wie die von Huet in seinem Traité sur l'origine des romans hervorgehobene mit dem Eingang des philosophischen Romans Hai Ibn Yoqẓân des Abû Ǵaʿfar Ibn aṭ-Ṭufail (s. über diesen Roman und die Figur des Hai Ibn Yoqẓân überhaupt Zenker, Bibliotheca Orientalis I, No. 1314—1318. Mehren in Oversigt over det K. Danske Vidensk. Selskabs Forhandl. 1886, 45 ff. und im Muséon V, 411 ff. Hommel bei Weisslovits, Prinz und Derwisch p. 158 f.).

II. Die neuere Literatur über den buddhistischen Ursprung der Legende und ihre Verbreitung im allgemeinen.

Seitdem in neuester Zeit Laboulaye im Journal des Débats vom 26. Juli 1859 zuerst auf den buddhistischen Ursprung der Legende hingewiesen hatte, ist über eben diesen Ursprung und die allgemeine Verbreitung des Stoffes — von manchen zunächst an einzelne Texte angeschlossenen, später zu erwähnenden Erörterungen abgesehen — das folgende veröffentlicht worden:

Felix Liebrecht. Die Quellen des Barlaam und Josaphat: Jahrbuch für romanische und englische Literatur II (1860), 314—334.

Diese Abhandlung ist im wesentlichen wiederholt in Liebrecht's Buche Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze. Heilbronn 1879, p. 441—460; italienisch findet sie sich mit einigen Zusätzen von Emilio Teza in d'Ancona's Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI. Firenze 1872. II, 146—162. (Eine dem Vernehmen nach vor kurzem erschienene zweite Auflage dieses Werkes ist mir leider nicht zugänglich gewesen.) An Liebrecht schliessen sich einige Bemerkungen Benfey's in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1860, p. 871 ff., in welchen namentlich der Zauberer Theudas mit Buddha's Gegner Devadatta verglichen ist — eine Ansicht, die Liebrecht später, Zur Volkskunde p. 452 Anm. **), gebilligt zu haben scheint; dass sie unrichtig ist, wird sich nachher ergeben. Ueber die von M. Landau, Die Quellen des

Dekameron [1]p. 69 = [2]p. 222 gegen Liebrecht erhobenen Einwände vergleiche man des letzteren Entgegnung im Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 1884, Sp. 118.

C. A. Holmboe. En buddhistisk Legende, benyttet i et christeligt Opbyggelsesskrift: Forhandlinger i Videnskabs Selskabet i Christiania Aar 1870, p. 340—351.

Max Müller. On the migration of fables: Contemporary Review July 1870, p. 588—596. — Wiederholt in Chips from a German Workshop IV, 174 ff. Selected Essays I, 537 ff. Deutsch in Essays III, 323 ff. Französisch in Essais sur la mythologie comparée, trad. par George Perrot, p. 456 ff. (nach Rev. de l'hist. des relig. XXIII, 348 note 2).

A. Kirpičnikov. I. Grečeskie romany v novoj literaturě. II. Pověst' o Varlaamě i Ioasafě. Charkov. V Universitetskoj Tipografii. 1876, p. 169—265.

Vgl. dazu A. Veselovskij. Vizantijskija pověsti i Varlaam i Ioasaf: Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija. Čast' CXCII (1877), Otděl 2, p. 122—154.[1])

Emmanuel Cosquin. La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine: Revue des questions historiques. 14e année (1880), tome XXVIII, 579—600.

Nach Romania IX, 635 auch separat erschienen. Im wesentlichen wiederholt unter dem Titel La „Vie des saints Barlaam et Josaphat" et la Légende du Bouddha in Cosquin's Contes populaires de Lorraine. Paris 1886. I, XXXXVII—LVI;[2]) vgl. dazu die wichtige Recension von A. Veselovskij: Žurn. Min. Nar. Prosv. Čast' CCL, Otděl 2, p. 300—303. — S. auch Cosquin's kurzen Artikel im Feuilleton der Pariser Zeitung Le Français vom 1. December 1883: Questions religieuses. La *Vie des saints Barlaam et Josaphat* et la légende du Bouddha. — Une attaque contre le catholicisme. — Quelle est exactement l'autorité du *Martyrologe Romain.*

The Barlaam and Josaphat literature. — The Barlaam and Josaphat series: Buddhist Birth Stories; or, Jātaka tales. Translated by T. W. Rhys Davids. London 1880. I, XXXVI—XLI. XCV—XCVII.

Vgl. dazu W. R. S. Ralston's Recension, Academy 22 Jan. 1881, p. 53 f., welcher Cosquin's eben genannte Darlegung in aller Kürze recapitulirt.

---

1) Die im Arch. f. slav. Philol. V, 482 erwähnte Behandlung des Gegenstandes in der zweiten Auflage von A. Galachov's Istorija russkoj slovesnosti, drevnej i novoj. St. Petersb. 1880. I, 1, 422—426 wiederholt nur kurz die von Liebrecht, Kirpičnikov und Veselovskij gefundenen Ergebnisse.

2) Es fehlen hier von dem ursprünglichen Text namentlich p. 581—589 (Auseinandersetzung über das Vorkommen beider Heiligen in den Martyrologien und über die Ansichten der älteren Theologen von der Wahrheit der Legende) und p. 596—598 (über den „Mann im Brunnen"). Der Passus über den Ursprung des Romans p. 598—599 ist mit Rücksicht auf Zotenberg's Notice etwas geändert, nach ihm ist ein kurzer Hinweis auf das Martyrologium Romanum und die gleich zu erwähnenden Artikel von Rhys Davids und Ralston eingeschaltet.

Stojan Novaković. Varlaam i Joasaf. Prilog k poznavanju uporedne literarne i hrišćanske beletristike u Srba, Bugara i Rusa. Na po se štampano iz Glasnika Srpskog Učenog Družtva, knj. L. U Beogradu u Državnoj štampariji 1881. III, 121 pp. 8°.

Inhalt: I. Pisac i postanje dela. II. Izvori dela. III. Grčki originali i jevropske prerade i prevodi pripovetke o Varlaamu i Joasafu. IV. Šišatovački rukopis i obo izdanje. V. Pripovetka o Varlaamu i Joasafu po staro-slovenskom prevodu.

M. Gaster. Literatură populară română. Bucuresci, Haimann 1883, p. 32—53.

Vgl. desselben Verfassers Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature. London, Trübner 1887, p. 111 f. nebst A. Veselovskij's Recension im Märzheft 1888 des Žurn. Min. Nar. Prosv.

H. Yule. Buddha and St. Josaphat: Academy No. 591, 1. Sept. 1883, p. 146ª. Wiederholt Indian Antiquary XII, 288 f.

Nachweis, dass schon Diogo do Couto, Decada quinta da Asia dos feitos que os Portugueses fizerão. Liv. VI, cap. II. Lisboa 1612, fol. 123 die Buddhalegende mit dem Barlaam und Joasaph verglichen hat.

Vgl. Yule's Marco Polo II², 305—309 und denselben in der Encyclopaedia Britannica III⁹, 375 f.

Cesare A. de Cara. La leggenda de' Santi Barlaam e Giosafatte. Autorità del Martirologio Romano: Civiltà cattolica Serie XII. Vol. IV (1883), p. 431—434. Wiederholt in dem Buche de Cara's Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni. Prato, Tipografia Giachetti 1884 (s. Lit. Bl. f. orient. Philol. II, 112 no. 247 und Rev. de l'hist. des relig. XI, 112).

Fr. Laouenan. Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaïsme et le christianisme. Tome I (Pondichéry 1884), p. 395—398.

Erkennt den buddhistischen Ursprung der Legende als möglich an.

Barlaam und Josaphat (Buddhismus und Manichaeismus. Die Akten des h. Thomas): Paulus Cassel. Aus Literatur und Symbolik. Leipzig 1884, p. 152—228.

Cap. I—IV, p. 152—190 dieser Abhandlung befassen sich mit dem Inhalt des Barlaam und Josaphat und den einzelnen buddhistischen und anderen Parallelen, Cap. V, p. 190—222 handelt über Mânî und die Acta Thomae, Cap. VI, p. 222—228 über Johannes Damascenus als Verfasser des griechischen Textes und über die hebräische Bearbeitung des Ibn Chisdai. Die Abhandlung enthält einige wenige gute Gedanken neben einer Fülle haltloser Einfälle, die der Widerlegung kaum wert sind. Am abenteuerlichsten ist p. 177—190 die Erklärung der Eigennamen, welche nach Cassel zwar alle hebräisch-syrischen Charakter tragen, aber in die semitische Form erst umgestaltet worden sind.

H. Zotenberg. Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris

1886. [V,] 166 pp. 8⁰. (Tiré des Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, etc. Tome XXVIII, 1re partie.)

Vgl. auch den schon früher veröffentlichten Auszug Le livre de Barlaam et Joasaph: Journ. asiatique. VIIIe série, t. 5, 517—531 und die Recensionen von G. Paris in Revue critique 1886, p. 444—447. J. Halévy in Revue de l'histoire des religions XV, 94—107. A. Harnack in Theologische Literatur-Zeitung 1888, 353 f. Baron V. R. Rosen in Zapiski vostočnago otdělenija imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva II (1887), 166—174; vgl. die Notiz desselben Gelehrten Ešče ob imeni „Balavari" = بلوهر ili بلهور: ebd. 277—278.

R. O[tto]. Alexius, Josaphat, Buddha: Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1890. No. 207. 215. 217 (Beilage-Nummer 173. 180. 182).[1])

III. Literargeschichtliche Erörterung über den Ursprung der Legende und das Verhältniss des griechischen Textes zu den älteren orientalischen Versionen.

Nachdem durch Liebrecht's Nachweis des buddhistischen Ursprungs jeder Gedanke an eine faktische Grundlage der Barlaam- und Joasaph-Legende als solcher endgiltig beseitigt ist, hat man auch die Verfasserschaft des Johannes Damascenus ziemlich allgemein fallen lassen. Nur Max Müller und ihm folgend Rhys Davids, ferner Brosset, Cassel und Joseph Langen in seiner der kritischen Schärfe allerdings zuweilen ermangelnden Monographie „Johannes von Damaskus" (Gotha 1879) p. 239—255 haben neuerlich an derselben festgehalten, während F. H. J. Grundlehner in seiner gründlichen Dissertation „Johannes Damascenus", Utrecht 1876, den Barlaam und Joasaph überhaupt nicht mehr zur Sprache bringt, demnach diese Autorschaft von vorn herein in Abrede stellt. Die von Steinschneider (ZDMG. V, 90) einmal geäusserte, von Hommel (Verh. d. VII. Orientalisten-Congresses, Semit. Sect. p. 163 f.) vorübergehend aufgenommene Vermutung, dass der Mediciner Yaḥyâ Ibn Masawaih der Verfasser sei, sowie Goedeke's Meinung (Grundriss z. Gesch. d. deutsch. Dichtung I² 123), dass an einen jüngeren Johannes von Damascus, Patriarchen von Antiochia um 1090 (nach Oudin II, 842), zu denken sei, mögen hier nur kurz erwähnt sein. Zotenberg, der schon in seinem Nachwort zu dem altfranzösischen Texte des Gui de Cambrai die Ansicht vertrat, dass das Buch vor dem Aufkommen des Islam verfasst sei, hat dann in seiner „Notice" zu erweisen gesucht: 1) dass die Geschichte von

1) Nicht zugänglich ist mir das von Cosquin p. 581 citirte Buch Émile Burnouf's Le catholicisme contemporain und der von Ulysse Chevalier in seinem Répertoire des sources historiques du moyen âge citierte Artikel: Barlaam and Josaphat, Indian saints in The Month (1881), XLI, 137. Letzterer gibt auch ein Citat: „Dublin rev. (1877), LXXX, 46"; ich finde aber in The Dublin Review (Jan.-Apr. 1877) N. S. Vol. XXVIII, 46—74 nur einen Artikel über den heiligen Josaphat, Erzbischof von Polock. — Kurz constatirt finde ich den buddhistischen Ursprung der Legende an mehr als einem Orte, so in Joh. Heinr. Kurtz's Lehrb. d. Kirchengesch. I, 1, 358 der 11. Aufl., in G. Bernhardy's Grundr. d. griech. Litt. I, 780—782 der 5. Bearb., in V. A. Smith's Abhandlung „Greek Influence in India" im Journ. Asiat. Soc. of Bengal LXI, I, 74 u. s. w.

einem in den theologischen Parteikämpfen des siebenten Jahrhunderts mitten inne stehenden Manne verfasst sei und zwar wahrscheinlich noch vor 634, 2) dass sie jedenfalls das Bestehen des Sâsâniden-Reiches voraussetze, also ein unter dem Islam schreibender Verfasser unbedingt auszuschliessen sei. Von diesen beiden Behauptungen, welche ja im übrigen die Entstehung des Textes so ziemlich in die gleiche Zeit versetzen, scheint mir namentlich die letztere, wie sie in Zotenberg's fünftem Capitel eingehend begründet ist, für unbefangene Beobachter kaum noch einen Zweifel zuzulassen.

Zotenberg's wohlerwogenen Argumenten trat nun Baron Rosen a. a. O. p. 172 ff. mit der überraschenden Ansicht entgegen, dass der Barlaam und Joasaph, nachdem er zuerst im siebenten Jahrhundert wahrscheinlich in syrischer Sprache aufgezeichnet worden, in das Georgische und aus diesem erst durch S. Euthymius den Iberer († 1026) in das Griechische übertragen worden sei — eine Ansicht, welche dann Hommel in seinem Anhang zu Weisslovits' Prinz und Derwisch, wo auf p. 136—140 Rosen's Argumentation der Hauptsache nach wiederholt ist, weiter auszuführen gesucht hat. Als Gründe werden geltend gemacht:

1) die Titel zweier Handschriften des griechischen Textes (Zotenberg p. 7), nämlich des Codex Nanianus 137: *[Ἱστορία ψυχω]φελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν αἰθιόπων χώρας πρὸς [τὴν] ἱερὰν πόλιν μετενεχθεῖσ[α] διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [ἑρμηνευθεῖσα] ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἑλλάδα γλῶσσαν ὑπὲρ εὐθυμί[ου] ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἴβηρος* und des Codex Bibl. Nat. Par. 1771: *Λόγοι ψυχοφελῆς μετενεχθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν ἐθνόπων ἐνδωτέρας χώρας εἰς τὴν ῥωμαίων γῆν· καὶ μεταβληθῆσα ἀπὸ τῆς τῶν ἐθιόπων διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἑλληνίδα γλῶσαν παρὰ εὐθημίου τοῦ ἁγιοτάτου μοναχοῦ τοῦ ἤβυρος τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λάβρας τοῦ ἁγίου ἀθανασίου τοῦ ἁγίου ὤρους.*

2) die von Rosen p. 172 nach A. A. Cagareli's[1]) Svěděnija o pamjatnikach gruzinskoj pis'mennosti. Vyp. I (Sankt-Peterburg 1886) p. 53—54 angeführte Stelle aus dem von S. Georgius II († 1066) verfassten Leben des S. Johannes und S. Euthymius (erhalten in einer 1074 geschriebenen Handschrift), in welcher es von S. Euthymius heisst, dass er nicht nur in Georgien, sondern auch in Griechenland bekannt gewesen sei, da er Balavari, Abukura und einige andere Bücher aus der georgischen in die griechische Sprache übertragen habe (*„kotoryj byl izvěsten ne tol'ko v Gruzii, no i Grecii, tak kak perevel s gruzinskago na greč. jazyk „Balavari“ (fundament) „Abukura“ i něskol'ko drugich [knig]“*).

3) die erst nach Baron Rosen's Recension des Zotenberg'schen Buches an den Tag gekommene georgische Version, unter Mitteilung mehrfacher Textproben ausführlich erörtert in der Abhandlung von N. Marr: „Mudrost' Balavara“, gruzinskaja versija „dušepoleznoj istorii o Varlaamě i Ioasafě“: Zapiski vostočnago otdělenija imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva III, 223—260. Marr benützte eine Handschrift in der Bibliothek der Gesellschaft zur Verbreitung der Elementarbildung

1) Nach der ursprünglichen italienischen Orthographie: Zagarelli.

unter den Georgiern (Obščestvo rasprostranenija gramotnosti sredi Gruzin) zu Tiflis, welche im Jahre 1860 von dem Gouvernements-Secretär und Edelmann Anton Zachar'evič Dapkviev aus einer der Familie Melitaurov gehörigen, wahrscheinlich in der Kirchenschrift geschriebenen Vorlage copirt worden ist. Diese Abschrift umfasst auf 153 Seiten gewöhnlichen Formats (21,2 × 16,6 cm) die „Weisheit Balavars. Eine Schrift des Vaters Sophron des Palästiners, des Sohnes Isaaks“ (*Mudrost' Balavara. Sočinenie otca Sofrona Palestinskago, syna Isaaka*), es folgen 20 Seiten mit Versen und einer Auslegung des Vaterunsers, die 10 letzten Seiten sind leer. Nach Z. Čičinadze, welcher in einer georgisch geschriebenen Brochüre im Jahre 1885 zuerst dieses Textes gedacht hat, befanden sich damals zwei weitere Handschriften im Privatbesitz, welche jedoch Marr nicht zugänglich gewesen sind; auch beweist der Umstand, dass Balaver = Balavar in Gurien als Vorname gebräuchlich ist, eine ziemliche Popularität der Erzählung. Hervorzuheben sind aus Marr's Aufsatz namentlich die beiden Tabellen über das Verhältniss des georgischen Textes zu dem arabischen der Hallischen Handschrift und zu dem griechischen im Eingang der Erzählung sowohl als in der Reihenfolge der Parabeln (p. 238 und 243), die Zusammenstellung der kleineren Abweichungen in der eigentlichen Erzählung (p. 238—239) sowie die beachtenswerte Auseinandersetzung über die Rolle des didaktischen Elements im georgischen Texte (p. 250—251), bei welcher Gelegenheit einige dem griechischen Texte allein eigene didaktische Partien übersichtlich aufgeführt werden. Dem georgischen Texte muss danach ein ästhetisch nur erfreuliches Gleichmass zwischen der Erzählung selbst, den Parabeln und dem didaktischen Teile nachgerühmt werden, welches im griechischen Texte durch die endlosen Predigten am meisten gestört erscheint. Die Sprache ist nach Marr's Ausführungen entschieden altertümlich, gewährt jedoch keine genaueren chronologischen Aufschlüsse. — Mitteilungen aus Marr's Abhandlung gibt Hommel bei Weisslovits p. 130. 146—150.

Von diesen Gründen fallen wohl die Titel jener beiden Handschriften am wenigsten in's Gewicht, da alle übrigen älteren wie jüngeren Handschriften übereinstimmend einen ganz anderen Titel aufweisen und es zudem nach Zotenberg's Ausführungen nicht unmöglich ist, dass diese Handschriften dem iberischen Kloster auf dem Athos entstammen, die Schreiber mithin von der Ueberlieferung unter 2) sehr wohl beeinflusst sein konnten. Ganz bei Seite bleiben für die Entscheidung der Frage muss der georgische Text selbst, welcher erst von Hommel in die Beweisführung hineingezogen worden ist. Dieser unterscheidet sich nämlich trotz seiner allgemeinen Uebereinstimmung mit den älteren muhammedanischen Texten, wie sich nachher herausstellen wird, in mehreren wesentlichen Punkten von allen anderen Texten mit Einschluss des griechischen, kann also unmöglich als Original des letzteren angesehen werden, ebenso wenig freilich seinerseits als Bearbeitung desselben, obgleich das von Sophron dem Palästiner, dem Sohne Isaak's,[1]) verfasste Buch nach einer von dem oben genannten Čičinadze beige-

1) Oder von Isaak dem Sohne des Sophron? s. Marr's Notiz „Sofron, syn Isaaka, ili Isaak, syn Sofrona?“ in den Zapiski vostočnago otdělenija imp. arch. obščestva V, 285. Wie man sieht,

brachten Notiz (deren Herkunft er leider nicht angegeben hat) erst aus dem Griechischen in's Georgische übertragen wurde, Marr p. 223: „*Archimandrit Iosif žil v 1460 godach: on perevel s grečeskago „Mudrost' Balavara". Monach Iosif pojasnjaet, čto po slovam Sofrona Palestinskago, syna Isaaka, „Mudrost' Balavara" napisana po povodu obraščenjia indijskago naroda v christianstvo: eta kniga najdena v knigochraniliščě Esopa*", d. h.: „Der Archimandrit Joseph lebte im Jahre 1460: er übersetzte aus dem Griechischen die Weisheit Balavar's. Der Mönch Joseph erklärt, dass nach den Worten Sophron's des Palästiners, des Sohnes Isaak's, die Weisheit Balavar's aufgeschrieben wurde zum Zwecke der Bekehrung des indischen Volkes zum Christentum: dieses Buch befand sich in der Büchersammlung Aesop's" (sic!). Wenden wir uns nun zu Rosen's zweitem Argumente.

Auch dieses erweist sich bei näherem Zusehen als nicht unbedenklich. Zwar ist Balavari in dem durch Marr bekannt gewordenen georgischen Texte in der Tat der Name für den Barlaam des griechischen Textes, entsprechend dem Balauhar der arabischen Versionen. Aber das Citat aus Zagarelli zeigt, dass dieser zuerst nur an das georgische Wort *balavari* Fundament gedacht hat. Rosen dagegen weist schon in seiner Recension Zotenberg's p. 172 den Gedanken, dass ein theologisches Werk mit diesem Titel gemeint sein könne, a limine ab und erklärt ihn im Nachtrage p. 277 f. für definitiv beseitigt, da Zagarelli ihm aus den beiden Abschriften der Originalhandschrift von 1074 nunmehr *balahvari* oder *balaghvari* als die faktische Lesart nachweise. Woher aber das *balavari* in Zagarelli's Buch? Ist es eine übereilte Emendation oder steht am Ende doch *balavari* in der Originalhandschrift? Dieser Punkt bleibt gänzlich im unklaren und zu ihm gesellt sich noch eine zweite Unklarheit. So wie das Citat aus Zagarelli bei Rosen p. 172 im Texte erscheint, sollte man Abukura für einen selbständigen Titel halten. In Anm. 2 jedoch denkt Rosen an die Möglichkeit „Balavari [und] Abukura" zu einem Titel zusammenzufassen, wobei Abukura entweder eine Entstellung des Namens Joasaph oder ein entstelltes Appellativum mit der Bedeutung Derwisch sein könne, wenn man Balavari-Balauhar in der Bedeutung Prinz nehmen wolle. Ersteres ist eben nicht sehr wahrscheinlich, letzteres aber vollständig unzulässig, da eben Balavari - Balauhar — was auch seine ursprüngliche Bedeutung sein mag — in allen Texten den Derwisch und nicht den Prinzen bezeichnet. Damit fällt dann auch der von Hommel bei Weisslovits p. 172 Anm. 2 gemutmasste Zusammenhang von Abukura mit „*bhikkhu*, arab. mit der singhal. Pluralendung *baikûr*", d. h. vielmehr den *bîkûr* des Kitâb ʿAgâib al-Hind, śivaitischen und nicht buddhistischen Bettelmönchen, deren Namen man aus singhalesisch *bik* mit dem tamu-

---

ist hier alles unsicher; wir brauchen daher kaum zu untersuchen, welcher von den anderweitig bekannten Trägern des Namens Sophronius hier gemeint sein könnte. Anders Hommel bei Weisslovits p. 141—143, welcher in Sophronius, „dem gelehrten griechischen Freunde des Hieronymus, der mit letzterem in den Jahren 391—2 n. Chr. verkehrte", denjenigen vermutet, „welcher nach einer syrischen aus dem Pehlevi stammenden Vorlage den uns nur noch georgisch erhaltenen kürzeren christlichen Balavari-Roman verfasste".

lischen Pluralausgange *ar* gedeutet hat (s. Livre des merveilles de l'Inde, ed. van der Lith et Devic p. 155. 194 f.). So wenig ratsam es scheint, diese Hypothesen noch um eine weitere zu vermehren, möchte ich doch die Vermutung nicht unterdrücken, dass die Notiz veranlasst sein könnte durch die von Theodorus Abukara (um 770), einem Schüler des Johannes Damascenus, verfasste Abhandlung: *Ἐρώτησις ὅτι καὶ ἐκ τῶν ἐλαττόνων κηρύγματος βεβαιοῦται τὸ Χριστιανῶν δόγμα,* die in Migne's Patrologia graeca. T. IIIC, 1547—1552 abgedruckt ist; *balavari* = fundamentum wäre dann einfach die Uebersetzung von *βεβαίωσις*. Freilich ist auch dieser Text nicht aus dem Georgischen übersetzt. Eine gründlichere Belehrung über den Wortlaut der Stelle in der Lebensbeschreibung des h. Euthymius und die etwaigen Möglichkeiten einer verschiedenartigen Deutung derselben wäre jedenfalls sehr wünschenswert.

Aber — wollte man einmal von allen weiteren Hypothesen absehen und einfach als erwiesen betrachten, dass das Balavari im Leben des S. Euthymius wirklich mit Recht auf den griechischen Barlaam und Joasaph bezogen wird — kann denn wirklich diese Notiz überhaupt auf Zuverlässigkeit Anspruch machen? Ist nicht S. Euthymius ein von der Sage hochgefeierter Theologe, von welchem schon frühzeitig die merkwürdigsten Wundergeschichten berichtet werden (Zotenberg p. 8. Rosen p. 172)? warum nicht auch die Verfasserschaft bekannter und beliebter Schriften? Bis sie nicht anderweitig aus unabhängigen Quellen Bestätigung gefunden hat, werden wir daher auch auf diese Nachricht anwenden dürfen, was Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur p. 467 über die oben erwähnte Angabe der beiden griechischen Handschriften gesagt hat: „Sie stammt offenbar von einem iberischen Mönche, der im Schwunge patriotischer Begeisterung dem Ruhmeskranze seines Landsmannes noch ein weiteres Blatt hinzufügen wollte." Dieser Mann mochte obendrein die Berechtigung dazu von der *ἐνδοτέρα τῶν Αἰθιόπων χώρα* herleiten, welche im griechischen Titel an hervorragender Stelle als Heimat der Legende genannt und auch sonst auf Georgien und seine Nachbarschaft bezogen wird, worüber man die Mitteilungen bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 567—569 (vgl. II, 2, 430) vergleichen mag.[1])

Versagen so die äusseren Zeugnisse Rosen's und Hommel's ihren Dienst, so kann nur die Vergleichung des griechischen Textes mit den von ihm unabhängigen Versionen weiter führen. Solche sind, wie die nun folgende Untersuchung selbst zeigen wird, die georgische und die verschiedenen muhammedanischen Bearbeitungen.

Von letzteren ist am wichtigsten der vor einigen Jahren in Bombay gedruckte

---

1) Ich bemerke noch, dass die hier aus Cod. Paris. gr. 1115 angeführten *Σουγδαϊνοί* nicht *Σουγδιανοί* emendirt zu werden brauchen: es sind (trotz Nöldeke's Bemerkung, dass darunter „absolut nur die Bewohner des Soghd in Transoxanien verstanden werden können") nicht die centralasiatischen Sogdianer, sondern die Bewohner der taurischen Stadt *Σουγδαία* gemeint, deren Namen (arab. *Sūdāq* = osset. *sughdag* „heilig") Tomaschek in den Sitzungsber. d. Wien. Akad., phil.-hist. Cl. LXXXVII, 75 trefflich erläutert hat. Um so mehr werden die *Γορσινοι* mit Gutschmid als *Γορζινοι* = Grusier, Georgier gedeutet werden müssen.

arabische Text, über welchen Professor Hommel nach einem ihm durch Baron Rosen zugegangenen Exemplar in der Orientalischen Section der Münchener Philologen-Versammlung zuerst einige Mitteilungen gegeben hat (s. Zeitschr. D. M. G. XLV, XI f.). Ich benützte den mir durch Professor Hommel's Güte zur Verfügung gestellten Auszug. Der Titel des 286 pp. (zu 15 Zeilen) in 8⁰ umfassenden Buches lautet in Uebersetzung so: Das Buch Balauhar und Bûḍâsaf [1]) in Ermahnungen und Gleichnissen voll Weisheit, auf Verantwortlichkeit des Mekkapilgers Scheich Nûr ad-dîn Ibn Ǵîwâkhân, Buchhändlers und Besitzers der Ḥaidaritischen und Ṣafdaritischen Druckerei, gedruckt in der Ṣafdaritischen Druckerei zu Bombay im Jahre 1306 (= 1888/9).

Daran schliesse ich den bereits seit längerer Zeit bekannten „Auszug aus dem Buche eines der ausgezeichneten Weisen Indiens“, also eine eingestandenermassen verkürzte Bearbeitung, handschriftlich (leider nicht vollständig) auf p. 4—58 einer Sammelhandschrift in kl. 4⁰ vom Jahre 1099 d. H. = 1688 A. D. in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, s. Katalog der Bibliothek der D. M. G. II, 15. No. 9ᵇ (vgl. Zeitschr. D. M. G. XVIII, 394. No. 301 und XXXII, 768). Zuerst beschrieben, unter Mitteilung der Parabel vom Mann im Brunnen, von Blau, Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften. 1) Arabische Uebersetzung des Barlaam und Josaphat: Zeitschr. D. M. G. VII, 400—403. Dazu verglich M. Steinschneider ebd. VIII, 552 f. die hebräische Bearbeitung und ich selbst betonte ebd. XXXII, 584 die Stellung dieses Textes als eines Mittelgliedes zwischen der Buddhalegende und der griechischen *Ἱστορία.* Vollständig herausgegeben von Fritz Hommel, Die älteste arabische Barlaam-Version: Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses (Wien), Semitische Section, p. 115—165 und nach Hommel's Abdruck mit kurzer Einleitung übersetzt von E. Rehatsek unter dem Titel „Book of the king's Son and the Ascetic“: Journal of the Royal Asiatic Society. N. S. XXII, 119—155.

Dieser Text scheint in dem auf uns gekommenen Teile nichts zu enthalten, was in der Bombayer Ausgabe nicht vorläge. Dass ihm alle Namen (ausser Bilauhar und Sarandîb) und mehrere wesentliche Einzelheiten fehlen, kann bei einem Auszuge nicht befremden. Um so charakteristischer ist, dass die Reihenfolge des im Auszug beibehaltenen durchaus zu dem Bombayer Text stimmt, ausser bei dem Gleichniss vom König, der sein eigen Kind verzehrt, welches hier erst nach den drei Lehren des Vogels erscheint, während seine Stellung im Bombayer Text durch Ibn Bâbawaih's Recension bestätigt wird. Dass dies eine zufällige Neuerung sein kann, ist einleuchtend und im übrigen sehr wahrscheinlich, dass dem Auszuge der Bombayer Text zu Grunde liegt; freilich kann dies definitiv erst durch eine in alle Einzelheiten eingehende Vergleichung beider Texte erwiesen werden.

Der dritte arabische Text ist enthalten im Kamâl ad-dîn wa-tamâm an-niʿmat

1) Im Bombayer Texte wird keiner der beiden Namen vocalisirt; der Hallische Text schreibt Bilauhar, was jedoch wegen des georgischen Balavari sicher zu verwerfen ist.

des Abû Ǵaʿfar Muḥammad ibn Alî ibn Bâbawaih al-Qummî († 381 d. H. = 991 A. D. nach Rosen). Dieses theologische Werk findet sich als MS. Pm. 55 in der Berliner K. Bibliothek (s. W. Ahlwardt, Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II (Berlin 1889), p. 656 f. No. 2721) und zwar steht unser Text, der als eine beiläufige Episode in dieses Werk aufgenommen ist, auf Bl. 247ᵇ—277ᵃ. Prof. S. von Oldenburg hat das Verdienst, diesen Text zuerst in einer persischen Uebersetzung aufgefunden zu haben als No. 3 in British Museum Or. 3529, 33 Bl. zu 23 Zeilen, fol. (im handschriftlichen Catalog bezeichnet als „Kiṣṣah-i-Balūhar u Yūzāsaf, a moral Persian tale related by Ibn Bābavaih. 18 cent. fol.“); s. die vorläufige Notiz von V. von Rosen, Persidskij izvod pověsti o Varlaamě i Ioasafě: Zapiski vostcčnago otdělenija imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva III, 273—276 und den längeren Aufsatz von S. von Oldenburg mit dem gleichen Titel ebd. IV, 229—265 (vgl. dazu J. Kirste in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes IV, 165 f.). Danach konnte dann der arabische Originaltext durch von Rosen und Hommel mit Leichtigkeit ausfindig gemacht werden, s. des ersteren Notiz: Ešče ob Ibn Babavejhě i Varlaamě a. a. O. IV, 397—400, ferner R. O[tto] in der Beilage zur Allg. Ztg. 1890. No. 32 (Beil.-No. 27) und Hommel bei Weisslovits p. 131—134. Aus den ausführlichen Mitteilungen, welche von Oldenburg und Hommel bei Weisslovits p. 166—175 gegeben haben, geht hervor, dass Ibn Bâbawaih zu Anfang und Schluss seines Textes in allem wesentlichen mit dem Bombayer Texte übereinstimmt, nur fehlt ihm die Geschichte vom Schwimmer und seinem Genossen. Anders dagegen steht es mit dem mittleren Teil seiner Version. Er schaltet nämlich einmal nach den Belehrungen Balauhar's p. 87—116 des Bombayer Textes nicht weniger als 7 Erzählungen ein, von denen die vier letzten in die dritte als Rahmenerzählung eingelegt erscheinen; diese Rahmenerzählung selbst ist aber nichts als eine nochmalige Variante der Geschichte Yûdâsaf-Buddha's, in welcher jedoch der Prinz aus eigenem Antriebe, ohne von einem Asketen veranlasst zu sein, das Vaterhaus verlässt. Anderseits fehlt die Versuchung Yûdâsaf's durch Râkis und البهون und überhaupt alles, was auf p. 136—271 des Bombayer Textes enthalten ist. Da Ibn Bâbawaih unsere Erzählung als eine beiläufige Episode in sein umfassendes theologisches Werk einreiht,[1]) so gestattet das alles natürlich keinen bindenden Schluss auf seine Vorlage; er mag nach seinem eigenen Ermessen zugesetzt oder weggelassen haben. Etwas weiter führen uns die Notizen, welche in dem bekannten literarhistorischen Werke Kitâb al-Fihrist p. 119. 163. 305 enthalten und von Hommel in den Verhandlungen des Wiener Or.-Congr., Semit. Sect. p. 117 ff. genauer erörtert sind.

1) Nach der persischen Uebersetzung soll Ibn Bâbawaih einen Muḥammad ibn Zakarîyâ als seinen Gewährsmann für die Geschichte angeben, das wäre nach Rosen p. 275 f. und Hommel bei Weisslovits p. 134 f. aller Wahrscheinlichkeit nach niemand anderes als Abû Bakr Muḥammad ibn Zakarîyâ ar-Râzî, der berühmte Arzt, welchem bei seiner vielseitigen Gelehrsamkeit, die griechische, persische, indische und arabische Literatur umfasste, allerdings auch die Kenntniss dieses Stoffes zugetraut werden kann.

Dem Verfasser des Fihrist (vgl. schon G. Flügel in ZDMG. XXII, 732 no. 17 und 18) waren nämlich nach seinen eigenen Angaben folgende Bücher bekannt: 1) ein Buddha-Buch: Kitâb al-Budd, 2) ein Kitâb Yûdâsaf wa-Balauhar, 3) ein Kitâb Yûdâsaf mufrad, d. h. ein Buch „Yûdâsaf allein", 4) ein Gedicht des Abân ibn ʿAbd al-Ḥamîd al-Lâḥiqî ar-Raqâšî († 200 d. H.) mit dem Titel Kitâb Balauhar wa-Yûdâsaf. Das letzte Werk ist noch nicht aufgefunden, auch würde es als eine spätere poetische Bearbeitung wohl nur von secundärer Bedeutung sein. Um so grösser ist die Bedeutung der anderen Bücher, die sämmtlich mit Kalilah und Dimnah und anderen „indischen Büchern unterhaltenden Inhalts" zusammen erwähnt werden und für die daher Hommel mit grosser Wahrscheinlichkeit Durchgang durch das Pahlavî vermutet hat. Von diesen Büchern handeln zwei vom Buddha resp. Bodhisattva (s. später) allein; das dritte stellt ihm den Asketen Balauhar an die Seite und ist umgearbeitet im Sinne einer Religion, welche die Erlangung der höchsten Einsicht aus der eigenen Persönlichkeit heraus verwarf und nur eine Offenbarung anzuerkennen im Stande war. Dies ist nun gewiss das Buch, welches wir als die Urquelle aller anderen muhammedanischen Versionen zu betrachten haben, und ich zweifle nicht, dass es uns im wesentlichen in dem Bombayer Texte erhalten ist (die umgekehrte Folge der Namen im Titel des letzteren ist doch wohl ohne jede Bedeutung). Auszunehmen sind nur diejenigen Abschnitte, in welchen in auffälliger Weise des al-Budd als eines früheren Religionsstifters Erwähnung geschieht und ebenso auffällig gegen das sonstige Verfahren des Textes dem Yûdâsaf Parabeln in den Mund gelegt werden. Diese Abschnitte werden ebenso dem Kitâb al-Budd entstammen wie die dritte bis siebente der Ibn Bâbawaih allein eigenen Erzählungen nach der Vermutung Hommel's bei Weisslovits p. 176 dem Kitâb Yûdâsaf mufrad.[1])

Auf alle Fälle muss hervorgehoben werden, dass nach dem gesagten die zwischen den erhaltenen muhammedanischen Versionen vorhandenen Unterschiede durchaus nicht dazu berechtigen, für das Kitâb Yûdâsaf wa-Balauhar oder gar für dessen Pahlavî-Original von vornherein mehrere verschiedene Recensionen anzunehmen, wie dies von Hommel Verhandl. p. 125. 137 und bei Weisslovits p. 135. 145. 175 f. geschehen ist. Ich werde demnach den Bombayer Text — mit Ausschluss jener Abschnitte, die ohnehin in den andern Texten nichts entsprechendes finden — als das alte Kitâb Yûdâsaf wa-Balauhar der nun folgenden Vergleichung mit dem georgischen und griechischen Texte in erster Linie zu Grunde legen, daneben freilich die übrigen arabischen und den gleichfalls arabischer Quelle entstammenden hebräischen Text nicht ausser Acht lassen. Zur Bibliographie des hebräischen und griechischen Textes vergleiche man die Excurse am Ende dieses Capitels.

1. Bomb. p. 3—5. Oldenb. p. 230. 231. Reh. p. 121. Marr p. 231. 234. Homm. bei Weissl. p. 146. Boiss. p. 1—8. In Indien lebt ein König, stolz auf seine Macht und seine Erfolge, weltlichen Sinnes und darum dem Glauben an den wahren Gott

1) Vgl. auch schon S. von Oldenburg a. a. O. p. 229.

abgeneigt, dem Götzendienste ergeben. Das einzige, was sein Glück stört, ist seine Kinderlosigkeit. Während der König die Asketen und alle Gläubigen verfolgt, hat die erste Gemahlin des Königs einen Traum, dass ein weisser Elephant aus der Luft herabsteigend sich ihr nähert, bis er über ihrem Leibe steht, ohne ihr jedoch irgendwie Schaden zu tun. Die Traumdeuter verkünden dem König, dass ihm ein Sohn werde geboren werden.

Der Name des Königs ist in Bomb. *Ǵanaisar*, in Ge. *Iabenes-Abenes*, in Gr. durch biblischen Einfluss (2. Sam. 3, 6 ff.) *Ἀβεννήρ*. Eine Herleitung aus dem buddhistischen *Śuddhodana* scheint schwierig. Arabisch جنيسر könnte aus جبنس verderbt sein und würde sich dann dem *Iabenes* in Ge. zur Seite stellen. Als Name der Residenz des Königs finden wir in Bomb. und bei Ibn Bâb. شولابط resp. سولابط, welches Hommel bei Weissl. p. 153 wegen pâli *Kapilavatthu* wohl mit Recht als *Śawilabaṭṭ* vokalisiren will; in Ge. entspricht *Bolat*, bei Vardan armen. *Sinothan* u. s. w. (s. u.). Den übrigen Texten fehlen diese Namen. — In Bomb. hat der König nur Töchter, auf diese Einzelheit ist wohl kein Gewicht zu legen. — Der Traum vom weissen Elephanten nur in Bomb. Dass er im Original stand, macht die buddhistische Ueberlieferung so gut wie gewiss: vgl. Lal. Vist. p. 63. Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha p. 37. Für die Verfolgung der Asketen erinnert Cassel vielleicht mit Recht an die Verfolgungen der Bhikšu durch Aśoka vor seiner Bekehrung.

2. Bomb. p. 5—17 u. Oldenb. p. 231—232. Reh. p. 121—126. Boiss. p. 8—18. Der König erfährt, dass einer seiner Magnaten unter die Einsiedler gegangen sei, lässt ihn auskundschaften und vor sich führen. Es entwickelt sich ein Gespräch zwischen beiden, welches in eine lange Predigt des Magnaten ausläuft. Der König verbannt ihn aus seinem Reiche.

Diese Episode fehlt in Ge. vollständig. Die Predigt, von welcher der Hallische Text einen vorzüglichen Auszug gibt, erscheint in den arabischen Texten so aus einem Gusse, dass sie gewiss in dieser Gestalt dem Originaltexte eigen gewesen ist; demgemäss sind für Gr. Kürzungen anzunehmen. — Charakteristische Momente in dem Gespräch und der Predigt sind:

a) Der Magnat bittet, dass der König nur den Verstand walten lasse und den Zorn unterdrücke; denn der Zorn sei der Feind des Verstandes. Dieser Gedanke erscheint im Hallischen Text und bei Ibn Chisdai, wohl auch in Bomb. zweimal; dazwischen dann b. In Gr. statt dessen einmal p. 10—11 Boiss. *ἐπιθυμία* und *θυμός* als Feinde von *φρόνησις* und *δικαιοσύνη*.

b) Der König erklärt auf eine bezügliche Frage, dass der Magnat sich allerdings zunächst gegen sich selbst versündigt habe, dann aber auch gegen ihn den König, da er ihn um einen seiner Untertanen gebracht habe. Fehlt in Gr.

c) Der Magnat hat in seiner Jugend ein Wort gehört von der Nichtigkeit der Welt, welches lange keinen Eindruck auf ihn machte, bis seine Augen aufgetan wurden u. s. w. Die nun folgende lange Predigt über die Nichtigkeit der Welt ist durch Boiss. p. 16: *Τί γὰρ αὐτῶν χρήσιμον, ἢ μόνιμον, ἢ διαρκές; καὶ οὐ τοῦτο μόνον,*

ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ εἶναι πολλὴ συνυπάρχει αὐτοῖς ἡ ταλαιπωρία, πολλὴ ἡ λύπη, πολλὴ καὶ ἀδιάπαυστος ἡ μέριμνα. Τῇ γὰρ εὐφροσύνῃ αὐτῶν καὶ ἀπολαύσει πᾶσα συνέζευκται κατήφεια καὶ ὀδύνη· ὁ πλοῦτος αὐτῶν πτωχεία ἐστὶ καὶ τὸ ὕψος αὐτῶν ταπείνωσις ἐσχάτη. Καὶ τίς ἐξαριθμήσει τὰ τούτων κακά, und den an ganz andere Stelle geratenen Passus Boiss. p. 109—111 nur sehr unvollkommen reflectirt, obgleich die besondere Form der Auseinandersetzung noch sehr deutlich zu erkennen ist. Ein charakteristischer Punkt ist noch die Aufzählung von fünf Krankheiten in Bomb. p. 9 Z. 5 v. u. und ebenso in Hall. Reh. p. 123, sowie bei Ibn Chisdai.

d) Die Vergleichung der weltlichen Freunde mit Löwen, Wölfen, Hunden und Füchsen bei Oldenb. p. 232. Reh. p. 125. Fehlt in Gr.

3. Bomb. p. 17 u. — 19 u. Oldenb. p. 233. Reh. p. 126—127. Marr p. 231. 234—235. Boiss. p. 18—20. Dem König wird ein Sohn geboren, den er Yûdâsaf nennt. Die Astrologen weissagen, dass er alle seine Vorfahren an Ruhm überragen werde; nur einer wagt zu verkünden, dass er sich dem wahren Glauben zuwenden werde. Der König lässt in Folge dessen an einem abgelegenen Orte einen prachtvollen Palast bauen, in welchem der Prinz vor jedem unangenehmen Eindrucke in zuverlässiger Umgebung bewahrt aufwachsen soll, ohne ein Wort vom Tode oder der wahren Religion zu erfahren.

Nach der georgischen Form *Iodasap'* ist natürlich in den arabischen Texten *Yûdâsaf* zu schreiben, so dass das *Bûḍâsaf* von Bomb. nur zufällig dem indischen Original näher steht. *ἸΩΑΣΑΦ* in Gr. wird auf den Schreibfehler *ἸΩΑΑΣΑΦ* für *ἸΩΔΑΣΑΦ* und darauf folgende Vereinfachung der scheinbaren Dittographie zurückzuführen sein.

4. Bomb. p. 19 Z. 3 v. u. — p. 27 Z. 6. Oldenb. p. 233—234. Reh. p. 127—129. Marr p. 231—234. 235—237. Homm. bei Weissl. p. 147. Boiss. p. 21—28. Ein Ratgeber des Königs, welcher heimlich dem wahren Glauben huldigt, entgeht den Fallstricken seiner Neider durch den Rat eines Mannes, den er bei einem Jagdzuge verwundet aufgefunden und aus Mitleid bei sich aufgenommen hat. Bei einem weiteren Jagdzuge trifft der König zwei Asketen, welche er nach kurzem Zwiegespräch an Ort und Stelle verbrennen lässt. Daran schliesst sich erneut eine allgemeine Verfolgung der Asketen.

In Ge. ist die Folge dieser beiden Episoden die umgekehrte. Ausserdem heisst der Ratgeber in Ge. *Balavari* und ist identisch mit der späteren Hauptperson des Romans. Die Folge ist, dass in Ge. der König den Balavari verbannt (damit er nachher in der Eigenschaft als Bekehrer des Prinzen wieder erscheinen kann) und ihm nicht verzeiht, wie in den andern Versionen. Das alles sind natürlich Neuerungen von Ge.[1])

5. Bomb. p. 27 Z. 7—34 u. Oldenb. p. 234. Reh. p. 129—130. Boiss. p. 28—35.

1) Einige kleinere Abweichungen von Ge. — hier wie an andern Stellen — habe ich als unwesentlich übergangen.

Der Prinz wächst heran und beginnt seine Abgeschlossenheit zu empfinden. Sein Erzieher enthüllt ihm auf seine Fragen das ganze Geheimniss. Der Prinz bittet nun seinen Vater um die Erlaubniss zu freierer Bewegung und erhält dieselbe. Bei seinen Ausgängen begegnet er nacheinander einem Blinden und einem Aussätzigen, einem Greis, einem Toten und erfährt von seiner Begleitung das allgemeine Schicksal der Menschen. Er fragt seinen Erzieher nach Leuten, die ihm Trost bieten könnten, und wird von diesem auf die Asketen verwiesen, die aus dem Lande verjagt seien.

Der Erzieher wird in Gr. hier noch nicht mit Namen genannt, während er in Ge. von Anfang an als *Zandani-Zadani* erscheint (Marr p. 238. Homm. bei Weissl. p. 149). Uebrigens ist *Ζαρδάν* zuerst von Max Müller, dann von Cassel p. 163 Buddha's Wagenlenker *Chandaka* gleichgesetzt worden. Die arabischen Texte kennen den Namen überhaupt nicht. — Den Begegnungen legt Cassel p. 155 für den Nachweis des buddhistischen Ursprungs mit Recht einen ganz besonderen Wert bei. — In Bomb. p. 35—37 u. wird nach diesem Abschnitt eine allen übrigen Texten unbekannte Episode eingeschaltet: Der König, über Sorge und Trauer des Sohnes beunruhigt, erfährt durch einen Astrologen, der Knabe werde der Welt nicht anhangen, bevor er nicht Blut vergossen habe. Der Prinz soll nun ein Schaf schlachten, verwundet sich aber statt dessen selbst in die linke Hand, so dass er ohnmächtig niedersinkt und der Zweck des Königs vereitelt wird. Diese drastische Exemplification der *ahiṅsâ* kann ihren buddhistischen Ursprung nicht verleugnen.

6. Bomb. p. 37 u. — 46. Oldenb. p. 234—235. Reh. p. 131—134. Boiss. p. 36—44. Der fromme Asket Balauhar kommt in der Verkleidung eines Kaufmanns an den Hof des Prinzen und erlangt unter dem Vorwande, diesem einen wunderbaren Edelstein zeigen zu wollen, Zutritt zu Yûdâsaf. Von letzterem freudig bewillkommt, erzählt ihm Balauhar zuerst die Geschichte von dem frommen Könige und den Asketen mit den Unterabteilungen der Todestrompete und der vier Kästchen, dann das evangelische Gleichniss vom Säemann (Matth. 13, 3 ff. Marc. 4, 3 ff. Luc. 8, 5 ff.).

Die eben angegebene Reihenfolge der ersten Erzählungen und Gleichnisse, wie sie Ge. und die arabischen Texte gleichmässig bieten, ist die einzig natürliche. Vom Königssohn trotz seines unscheinbaren Aussehens ehrenvoll begrüsst muss sich Balauhar zuerst an den frommen König erinnert finden, der die Asketen in gleicher Weise ehrte; darauf erst erzählt er dem Königssohn, um ihn zu prüfen, das Gleichniss vom Säemann, auf welches Yûdâsaf die Hoffnung ausdrückt, dass das Gotteswort bei ihm fruchtbaren Boden finden werde (Reh. p. 134 gegen Ende). Gr., welcher das Gleichniss vom Säemann voranstellt, hat also eine Umstellung der Erzählungen vorgenommen, was sich auch darin zeigt, dass er gegen den Schluss von p. 44 in ziemlich gezwungener Weise auf das Gleichniss vom Säemann zurückkommt. — In Hall. ist *Bilauhar* vocalisirt. Ich schreibe *Balauhar* auf Grund des georgischen *Balavari*, welches man mit Marr p. 259 Anm. jedenfalls auf *Balavhari* oder *Balahvari* zurückführen muss. — In Bomb., Hall. und bei Ibn Bâb. kommt Balauhar von Sarandîb; damit setzt Hommel bei Weisslovits p. 153 die *Σεναα ρῖτις γῆ* des griechischen Textes direkt gleich.

Balauhar-Barlaam ist nach Liebrecht und Cosquin eine Umgestaltung des Bhikšu, durch dessen Anblick dem Bodhisattva zum ersten mal die Herrlichkeit des Asketentums offenbar wird. Das läge an sich nahe genug, wenn sich nicht eine andere Deutung als unabweisbar aufdrängte. Hommel bei Weisslovits p. 145 nennt die Gestalt Balauhar's „nur eine nach echt indischer Weise vollzogene Repetition der des Buddha selbst". „Nach echt indischer Weise" allerdings insofern, als eine ähnliche Doppelung in den buddhistischen Quellen selbst vorliegt, indem der von Buddha bekehrte reiche Kaufmannssohn *Yaśas* oder *Yaśoda* in gleicher Weise wie Buddha selbst aus dem väterlichen Hause geflohen ist (Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's p. 247. Hardy, Manual of Buddhism p. 187 f. Bigandet, The life or legend of Gaudama p. 112.[1]) Minayeff in den Mél. asiat. VI, 584 Anm. Beal, The romantic legend of Sâkya Buddha p. 258 ff. Mahâvagga I, 7), so dass Kern, Der Buddhismus I, 108 Anm. seine Geschichte mit Recht eine „abgekürzte Wiederholung der Flucht Siddhârtha's" genannt hat, während Veselovskij, dem Novaković gefolgt ist, in seinen oben erwähnten Recensionen der Bücher von Kirpičnikov und Cosquin in ihr auch darin das Urbild der Joasaph-Legende gesucht hat, dass er die Namen *Joasaph* und *Yaśoda* unmittelbar gleich setzt, was jedoch bei der unzweifelhaften Identität Yûdâsaf's und Buddha's in muhammedanischen Quellen unmöglich zugelassen werden kann. Balauhar und Yûdâsaf repräsentiren also in gewissem Sinne beide den Buddha, dessen Verdoppelung für den nicht-indischen Bearbeiter eine Notwendigkeit war, weil er den Erwerb höherer Erleuchtung durch eigene Intelligenz nicht anzuerkennen vermochte. Unten wird der Versuch gemacht werden, auch in Balauhar einen Namen Buddha's nachzuweisen.

Wenn an Stelle *Balauhar*'s im griechischen Texte *Barlaam* getreten ist, so ist das unzweifelhaft dadurch zu erklären, dass der griechische Bearbeiter durch den ihm aus anderen Quellen wohlbekannten Märtyrer *Βαϱλαάμ* = syr. *Barlâhâ* (vgl. Hommel in ZDMG. XLIV, 548) beeinflusst wurde, wie schon Minzloff bei Dorn in den Mélanges asiatiques I, 589 mit Recht angenommen hat. Nachweisungen über diesen Heiligen gibt Hommel bei Weisslovits p. 141 und 143 ff., dessen weiteren Folgerungen hier und p. 173 f. 176 f. ich freilich — trotz des Beifalls, welche sie bei R. Otto in dem oben erwähnten Artikel der Allgemeinen Zeitung gefunden haben — in keiner Weise beizustimmen vermag. Weder die Ueberlieferungen über diesen Märtyrer Barlaam noch die über den syrischen „Mann Gottes" (*gabrâ d'alâhâ*), den späteren S. Alexis oder Alexius, zeigen irgend einen der specifischen Züge, wegen deren Verwandtschaft des Barlaam und Joasaph mit der Buddha-Legende angenommen wird. Die Uebereinstimmungen zwischen Alexius und Buddha sind vielmehr der Art,

1) Das hier erscheinende *Ratha* ist eine schlechte barmanische Wiedergabe von *Yasa*, s. A. Judson's Grammar of the Burmese Langu. (Rangoon 1883) § 10. 13. — Minayeff citirt für diese Geschichte das Mahâvastu; sie steht ganz am Schlusse dieses Werkes, Bl. 263 der Cambridger Handschrift: Bendall, Catalogue of the Buddhist Skr. Mss. in the Univ. Libr., Cambridge p. 57.

dass sie recht wohl auf Zufall beruhen können. Oder war etwa der durchaus historische Heilige Julianos Sâbhâ, der seiner Frau während der Hochzeit entlief (Nöldeke in der Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morgenl. IV, 247. 252), auch nichts als eine Metamorphose Buddha's?

7. Nach dem übereinstimmenden Zeugniss von Bomb. p. 47—69, Oldenb. p. 236, Reh. p. 135—138 und Ge. folgte nun im Original-Texte eine Gruppe von drei eng zusammengehörigen Parabeln: Mann im Brunnen, Drei Freunde, Jahreskönig, welche sämmtlich die Nichtigkeit der Welt zu ihrem Gegenstande haben und nur durch kurze Uebergänge mit einander verbunden waren, deren ursprüngliche Gestalt noch durch die nahe Uebereinstimmung zwischen den arabischen Texten und Gr., namentlich in dem Uebergange vom ersten zum zweiten Gleichniss, reflectirt wird.

Darauf folgt eine mehr lehrhaft gehaltene Auseinandersetzung Bomb. p. 54 ff., Oldenb. p. 237—238, deren Gang auch in Hall. Reh. p. 138—143 noch deutlich genug verfolgt werden kann. Die Hauptmomente dieser Auseinandersetzung sind:

a) Yûdâsaf erklärt, dass er dieser Welt längst entsagt habe und verlangt Belehrung über das Jenseits oder die Ewigkeit. Balauhar scheint darauf die Antwort zu geben, dass Yûdâsaf den Weg zur Ewigkeit nunmehr kaum noch verfehlen könne: „*Verily seclusion in [or rather from] the world is the key to [the] desire for eternity; and who desires eternity seeks it, and who seeks it finds the gate thereof, and who arrives at the gate thereof enters the kingdom thereof, and who enters the kingdom thereof enjoys the benefits thereof*“ Reh. p. 138. Wer sollte auch noch der Welt anhangen wollen, wenn er die Unbeständigkeit des Körpers erwägt, welcher nicht nur durch äussere Einflüsse geschädigt wird, sondern auch seinem Wesen nach mit sieben Plagen behaftet ist (nämlich mit Hitze, Kälte, Krankheit, Furcht, Hunger, Durst und Tod).

b) Yûdâsaf erinnert sich der von seinem Vater verfolgten Asketen und fragt Balauhar: Waren das deine Freunde, welche mein Vater verbannt und verbrannt hat? Auf die bejahende Antwort fährt Yûdâsaf fort: „*I was informed that the people gathered around against them with [or on account of their] enmity and evil speaking [or bad repute]*“ Reh. p. 138. Auf die Belehrung Balauhar's, dass diese Anklagen unberechtigt seien, fragt Yûdâsaf weiter, warum die sonst so uneinigen Menschen im Hasse gegen die Asketen einig seien. Die Antwort ist das Gleichniss von dem Aas und den Hunden: Hunde streiten um ein Aas; als aber ein Fremder vorübergeht, fallen sie insgesammt einmütig über ihn her, obgleich er von ihrem Aas gar nichts wissen will. Das Aas ist der Reichtum der Welt, die Hunde die Weltkinder, der Fremde der gläubige Asket.

c) Der Prinz fragt, worin sich denn die Asketen von den anderen Menschen unterschieden, da sie doch auch wie diese ässen, tränken und sich kleideten. Die Antwort ist das Gleichniss vom König, der sein eigen Kind verzehrt: Ein König ist genötigt mit Weib und Kind vor seinen Feinden zu fliehen. Als die Bedrängniss am grössten, stirbt eines der Kinder und die Not zwingt den Leichnam zu verzehren.

So essen die Asketen nur um ihr Leben zu fristen: „*This is the difference between our eating and their eating, because we eat to avert necessity and unwillingly, whereas they eat with appetite and not by compulsion.*"

In Hall. Reh. p. 149 steht dieses Gleichniss erst nach Mann und Vogel. Dass eine Umstellung stattgefunden, lehrt nicht nur die Uebereinstimmung von Ibn Bâb. und Bomb., sondern auch der Umstand, dass das Gleichniss in Hall. in eine Auseinandersetzung über die Götzenbilder mitten hineinversetzt ist und diese sehr unmotivirter Weise unterbricht. Ich lasse es im übrigen dahingestellt, ob diese Geschichte mit Cassel p. 227 und Weisslovits p. 87 f. mit der tibetischen Erzählung Schmidt, Vorr. zum Dsanglun p. XXVIII ff. Benfey, Pantsch. I, 391 in Verbindung zu setzen ist.

d) Auf die Bitte des Prinzen, ihm sofort alle nötige Belehrung zu Teil werden zu lassen, antwortet Balauhar, das sei noch nicht möglich, da Yûdâsaf noch nicht genügend vorbereitet sei. So reinige ein geschickter Arzt erst den kranken Körper von allen unreinen Säften, ehe er zur Anwendung der eigentlich stärkenden Mittel schreite.

Dieses Stück steht bei Ibn Bâb. vor c und folgt in Bomb. p. 45 u. — 46 l. Z. unmittelbar auf das Gleichniss vom Säemann, der in ähnlicher Weise das Erdreich vorher von Dornen u. s. w. reinige, wenn er eine gute Saat erzielen wolle. Dennoch ist wohl die hier angenommene Reihenfolge, der nur Hall. und Ibn Chisdai nicht widersprechen, dem ganzen Gange der Auseinandersetzung nach die natürlichste.

e) Yûdâsaf fragt, ob auch andere dasselbe lehren wie Balauhar, und erfährt nach längerer Auseinandersetzung, dass schon frühere Propheten das gleiche gelehrt haben. Zur Begründung dienen u. a. zwei kurze Gleichnisse von den Propheten und dem Vogel, der dem Propheten gleicht.

f) Yûdâsaf fragt weiter, warum denn die göttliche Weisheit nicht allen Menschen zu Gute komme. Balauhar antwortet mit dem Gleichniss von der Sonne.

Mit diesem Gleichniss schliesst in Bomb. die erste Unterredung Balauhar's und Yûdâsaf's, vgl. p. 69: „Es sprach Yûdâsaf: Wende dich weg diese Nacht als einer der einen guten Weg geht; bleib aber nahe für den Fall, dass, wann es uns gut scheint, wir Boten zu dir senden. Da gieng er von ihm weg diese Nacht. Sodann sandte Yûdâsaf zu ihm, da trafen sie die zweite Nacht wieder zusammen".

Die arabischen Texte bieten in diesem ganzen siebenten Abschnitt eine wohlgeordnete, in sich zusammenhängende und in ihrem Gange durchaus wohl motivirte Auseinandersetzung, die ich ohne jedes Bedenken als die ursprüngliche betrachte.

In Gr. finden sich die genannten drei Parabeln in der alten Reihenfolge mit den alten Uebergängen auf p. 111—120, von unserem Abschnitt 6 getrennt durch eine längere Einschaltung (p. 44—111), von deren einzelnen Teilen die Parabel von Mann und Vogel mit ihrer Polemik gegen die Götzendiener p. 79—82, der Passus von der Nichtigkeit der Welt p. 109—111 (s. oben p. 17) und vielleicht die kurze Stelle über die Propheten p. 57 (unbeschadet ihrer biblischen Anklänge) anderweitigen Partien der Vorlage entnommen sind, während die rein didaktischen Abschnitte Gr.

allein eigen sein dürften, sicher wenigstens p. 44—56 (Biblische Geschichte mit dogmatischer Einleitung), p. 58--59 und p. 88—89 (über das Sakrament der Taufe), p. 90—92 Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament mit Sprüchen aus Matthaeus, p. 93—94 (über die Busse), p. 100—108 (über Märtyrer, Asketen, Einsiedler und Mönche), — welchen allen in Ge. nichts entsprechendes gegenübersteht. Um so bedeutsamer ist, dass das christliche Glaubensbekenntniss p. 83—84 sich in Ge. wiederfindet (Marr p. 257—259); an welcher Stelle lässt sich leider aus Marr's Mitteilungen nicht ersehen.

Auch in Gr. schliesst sich an die drei Parabeln eine didaktische Auseinandersetzung p. 121—134, in welcher sich jedoch nur spärliche Reminiscenzen an unsere Abschnitte a (p. 121),[1]) e (Ende von p. 127 und Ende von p. 133) und f (Anfang von p. 129 und 130—131, vgl. Weissl. p. 95) wiedererkennen lassen, während p. 123 und 124 (= Cap. XXII und XXV bei Ibn Chisdai) der zweiten Lehrpredigt Balauhar's entnommen und p. 126—127 über die Mildtätigkeit, p. 128 über das Alter der Askese, die schon von Christus gelehrt sei, p. 131—133 über den freien Willen und die freie Wahl, p. 134 gegen die Ketzerei Gr. allein eigen sind.

8. Der Prinz fragt weiter: „Hat denn aber mein Vater nichts von all dem vernommen?“ Balauhar antwortet, dass die Stunde für denselben noch nicht gekommen sei; dass er aber doch einst wohl alles vernehmen werde. Das beweise die Geschichte von dem heidnischen König und dem gläubigen Vezîr,[2]) in welches dann das Gleichniss vom Schwimmer und seinem Genossen eingeschachtelt wird. Yûdâsaf erklärt darauf, dass er den Rest seines Lebens mit Balauhar vereint in Askese hinbringen wolle, worauf ihn Balauhar mit dem reichen Jünglinge vergleicht, der die Bettlerstochter heiratete. Erstaunt über die Weisheit des Asketen fragt Yûdâsaf den Balauhar, wie alt er sei, und erhält die überraschende Antwort: 12 Jahre, da er die vorher in weltlicher Unwissenheit verbrachten 48 Jahre als Leben nicht rechnen könne. Daran schliesst sich eine Auseinandersetzung über das wahre Leben und den wahren Tod. Auf den Einwurf Yûdâsaf's, dass ja auch die Götzendiener einen frommen Lebenswandel zu führen behaupten, antwortet Balauhar mit der Parabel von Mann und Vogel. So töricht wie dieser Mann seien auch die Götzendiener. Darauf folgt eine ausschliesslich didaktische, dialogisch abgefasste Auseinandersetzung, welche man als den eigentlichen Kern der Predigt Balauhar's betrachten muss. Am Abschluss der

---

1) Eine Reminiscenz an die sieben Plagen findet sich in der Rede des *πρωτοσύμβουλος* an den König (s. oben Abschnitt 4), Boiss. p. 24: *ἡ δὲ τῶν παρόντων ἀπόλαυσις, κἂν τῷ φαινομένῳ τέρπῃ καὶ ἡδύνῃ, ἀλλὰ καλὸν αὐτὴν ἀπώσασθαι· ἐν αὐτῷ γὰρ τῷ εἶναι οὐκ ἔστι, καὶ οὓς εὐφραίνει ἑπταπλασίως αὖθις λυπεῖ.*

2) Mit Recht macht Rehatsek p. 145 Anm. darauf aufmerksam, wie gut die Schilderung des armen, aber glücklichen Ehepaars in dieser Parabel auf die indische Kaste der *Mehter* passt. Dieser Name, eig. Fürst bedeutend, ist eine ironische Benennung für die Kaste der *Bhangî* „sweeper“, über welche man John C. Nesfield's Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh (Allahabad 1885) § 94, p. 40 f. vergleichen kann.

Predigt stehen dann in Hall. die Worte: „Sodann hörte Balauhar nicht auf vier Monate lang wiederholt zu ihm zu kommen, ihn ermahnend und lehrend, bis dass endlich die Leute und das Gefolge Verdacht schöpften und sein Eintreten zu ihm während des Dunkels der Nacht gewahr wurden“.

So in Bomb. p. 69—117 o. Oldenb. p. 238—240. Reh. p. 143—152, die Predigt speciell Bomb. p. 86—117 o. Ibn Bâb. fol. 263a—267a, Oldenb. p. 240. Reh. p. 149—152. An Gleichnissen findet sich in der Predigt der arabischen Texte nur das von der Wüstenei und dem Fruchtgarten: Bomb. p. 114 f. Reh. p. 151—152. In Hall. fehlt die Geschichte vom reichen Jüngling und der Bettlerstochter und die Frage nach dem Alter Balauhar's, bei Ibn Bâb. und Ibn Chisdai das Gleichniss vom Schwimmer und seinem Genossen. An die Predigt reiht ferner Ibn Bâb. p. 267b—275a die ihm allein eigenen Parabeln, von denen schon oben die Rede war: Oldenb. p. 240—248. Hommel bei Weissl. p. 166—172.

Ge. hat die drei Parabeln Heidnischer König und gläubiger Vezîr, Reicher Jüngling und Bettlerstochter, Mann und Vogel in der alten Reihenfolge; wahrscheinlich hat also auch die Frage nach dem Alter Balauhar's ihren ursprünglichen Platz zwischen den beiden letzten Erzählungen bewahrt. Uebrigens weichen in der Angabe des Alters die beiden Versionen Ge. und Gr. unter einander und von Bomb., Ibn Bâbawaih und Ibn Chisdai ab. In Gr. ist Barlaam über 70 Jahre, rechnet aber als wahres Leben nur die 45 Jahre seiner Askese; in Ge. ist er 60 Jahre und hat davon 18 Jahre in Askese verbracht.[1])

Ganz abweichend ist Gr. gestaltet. Dem Original durchaus entsprechend sind zunächst p. 134—143 mit den Parabeln Heidnischer König und gläubiger Vezîr, Reicher Jüngling und Bettlerstochter in der alten Reihenfolge, während Mann und Vogel, wie wir schon sahen, an eine frühere Stelle gerückt ist. Die p. 143 angeschlossene Frage des Prinzen, durch welche Probe denn Barlaam die Beständigkeit seines Sinnes zu erkennen suche, mit der Antwort Barlaam's entstammt der Vorlage des Griechen, da sie auch am Schlusse von Ibn Chisdai's XVIII. Capitel noch deutlich wiederzuerkennen ist. Auf p. 144—149 folgt dann ganz den anderen Texten entsprechend eine Auseinandersetzung über die Erkenntniss Gottes aus seinen Werken als Rest der alten Lehrpredigt und als Analogon der Stellen Reh. p. 150; Ibn Chisdai Cap. XXII, Weisslovits p. 115; Marr p. 252. 254 f. (wo das Boiss. p. 145 *καθάπερ γάρ τις* bis 148 *ὑπὸ προφητῶν καὶ ἀποστόλων* entsprechende Stück aus Ge. mitgeteilt ist). Erst nach diesem Rest der alten Lehrpredigt folgt p. 150 ff. die Frage nach Barlaam's Alter mit der Auseinandersetzung über das wahre Leben und den wahren Tod.

---

1) Marr p. 239: „*Po gruzinskoj versii Balavar udalilsja v pustynju soroka dvuch lět, podvizalsja vosemnadcat' lět i, slědovatel'no, Iodasafu predstal šestidesjatilětnim starcem.*“ Vgl. Hommel bei Weisslovits p. 150. — Aehnliche Altersschätzungen bei griechischen Schriftstellern verzeichnet Boissonade p. 150—151 Anm., welcher auch die arabische Parallele bei Cardonne, Mélanges orientaux I, 156 nicht übersehen hat.

9. Der Mann, welchem der König die Ueberwachung seines Sohnes übertragen hat, hier in Gr. zuerst *Ζαρδάν* genannt, macht Yûdâsaf Vorstellungen über den Verkehr mit Balauhar. Er erhält Gelegenheit, Balauhar's Lehre hinter einem Vorhang mit anzuhören. Ein darauf folgendes Gespräch zwischen Yûdâsaf und Zardan führt nur zu dem Resultat, dass ersterer den Zardan bittet, seinem Vater nichts zu sagen, um diesem nicht unnötig Sorge und Kummer zu bereiten.

Bomb. p. 117 o. — 123 Z. 1. Fehlt in Hall. Offenbar ist diese Episode hier — vor dem entscheidenden Schritt — viel eher an ihrem Platze als an der Stelle, wohin sie in Gr. versetzt wird: nach Joasaph's Taufe und unmittelbar vor Barlaam's Abschied, p. 179—183. Innerhalb derselben steht dort p. 180—181 Barlaam's Recapitulation seiner Lehre, die — wenigstens in dieser Form — in Ge. fehlt und offenbar an Stelle einer allgemeinen Auseinandersetzung getreten ist, wie sie Bomb. p. 118—119 (über die Kleinheit der Sache der Welt und die Grösse der Angelegenheit der Ewigkeit) noch aufweist.

10. Balauhar eröffnet dem Yûdâsaf, dass er Abschied nehmen wolle, und Yûdâsaf erklärt seine Bereitwilligkeit mitzugehn. Da erzählt Balauhar das Gleichniss von der zahmen Gazelle, welche Unheil über die wilde Heerde bringt, mit der Nutzanwendung, dass das Fortgehen Yûdâsaf's den König noch mehr erzürnen und Unheil über die Asketen bringen werde (a). Yûdâsaf fragt nach Nahrung und Kleidung der Asketen (b) und erbietet sich nach der Antwort Balauhar's, ihnen neue Kleider und Besitz zu verschaffen, was Balauhar mit aller Entschiedenheit ablehnt (c). Yûdâsaf fragt ferner nach Balauhar's derzeitigem Gewande und erhält eine Antwort, in der der Grund dies Gewand anzulegen angegeben wird (d). Darauf bittet er ihn, sich ihm in seiner wahren Gestalt zu zeigen, was ihm Balauhar auch gewährt (e). Schliesslich nimmt Balauhar wirklich Abschied, nachdem er mit Yûdâsaf die Kleider getauscht hat.

So in Bomb. p. 123 Z. 2 — 135 u., Reh. p. 152—154, wo jedoch das Gleichniss von der Gazelle ausgefallen ist.

In Gr. finden wir p. 154—160 in nachstehender Reihenfolge die Elemente b,[1]) d, danach Barlaam's Entschluss zur Abreise, dann e und danach Joasaph's Bereitwilligkeit Barlaam zu folgen und dessen Abmahnung durch die (auch in Ge. vorhandene) Parabel von der Gazelle, schliesslich c. Obgleich diese Reihenfolge der Einzelheiten auch in Gr. durch die Uebergänge leidlich motivirt erscheint, so macht die Reihenfolge in den arabischen Texten einen viel geschlosseneren und ursprünglicheren Eindruck; namentlich ist in Gr. die Stellung von c nach dem sehr schön und deutlich auseinandergesetzten d eine ziemlich gezwungene.

Es folgt ferner in Gr. auf c eine sehr lange Predigt, endend mit Joasaph's Taufe durch Barlaam und Darreichung des Abendmahls durch eben denselben mit erneuter Predigt, alles Boiss. p. 161—178. Von diesen Stücken fehlen in Ge. p. 161—163 Glaubensbekenntniss (*πίστευε τοίνυν*, Marr p. 257 Anm.), p. 165—166 über das Abend-

1) Vgl. den entsprechenden Passus über die Kleidung der Asketen in Ge. bei Marr p. 254. 256.

mahl, 166—167 über die Anbetung der Bilder und des Kreuzes, p. 167 gegen die Ketzer, p. 167—168 Joasaph's Taufe und Abendmahl (Marr p. 239). Dass p. 179—183 die Zardan-Episode folgt, ist bereits oben bemerkt worden. Erst nach dieser kommt p. 183—189 Barlaam's Abschied mit dem Kleidertausch (p. 185), der bei Joasaph's eigenem Pilgergang in dem Wegschenken seines Obergewandes an den armen Mann Boiss. p. 337 eine Parallele findet. Das buddhistische Analogon dieses Kleidertausches ist einmal, wie Cassel p. 179 richtig hervorhebt, der Kleidertausch zwischen Buddha und Mahâkâśyapa (Koeppen Rel. des Buddha I, 139. Hardy, Eastern Monachism 174. Kern I, 120. Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha p. 318), wobei Barlaam den Buddha, Joasaph den Kâśyapa vertrete; anderseits, wie schon Liebrecht gesehen hat, der zwischen dem Bodhisattva und dem als Jäger erscheinenden Göttersohne (Kern I, 65. Burnouf, Introduction p. 343. Lalita Vist. p. 278. Beal p. 145). — Auch dieser Abschied Barlaam's läuft wieder in eine Predigt aus.

Während uns bis hierher für unsere Reconstruction der Erzählung ausser Ge. und Gr. nicht weniger als drei arabische Texte Bomb. Ibn Bâb. Hall. nebst dem aus arabischer Quelle schöpfenden Ibn Chisdai zur Verfügung standen, sind wir für den ganzen folgenden Abschnitt, die Versuche den Prinzen von seinem Glauben abzubringen, auf Ge. Gr. Bomb. beschränkt. Was die anderen arabischen Texte anbetrifft, so bricht der unvollständige Hall. kurz nach dem Abschiede Balauhar's ab Reh. p. 154—155, nicht ohne erkennen zu lassen, dass die zunächst folgende Erzählung in zwei wesentlichen Punkten (wunderbarer Traum des Aufsehers und Identität des Pseudo-Balauhar mit Râkis selbst) durchaus mit Bomb. übereinstimmte. Ibn Bâb. reiht an die ihm allein eigenen Erzählungen (Oldenb. p. 240 ff. 252 ff. Hommel bei Weissl. p. 166 ff., vgl. oben p. 14) und den auf diese folgenden Abschied Balauhar's (Oldenb. p. 249. Hommel p. 165 f.) sogleich den weiter unten zu berichtenden Schluss mit Yûdâsaf's Weggang aus dem väterlichen Palaste. Daraus folgt natürlich noch keineswegs, dass der Abschnitt von Yûdâsaf's Versuchungen in Ibn Bâbawaih's Vorlage gefehlt habe; er kann ihn aus diesem oder jenem Grunde eben so wohl willkürlich fortgelassen haben. Ibn Chisdai endet mit dem Abschied des Asketen, ist aber sichtlich unvollständig und kann daher eben so wenig wie Ibn Bâb. für das Vorhandensein einer besonderen von Bomb. abweichenden arabischen Recension geltend gemacht werden. Ich stelle nun im folgenden, indem ich das wenige, was für Ge. im besonderen zu bemerken ist, im näheren Anschluss an Gr. zur Sprache bringe, in erster Linie Gr. und Bomb. einander gegenüber.

11. Boiss. p. 190—205. Zardan wird von den Sorgen um Joasaph überwältigt und zieht sich unter dem Vorwand einer Krankheit in sein eigenes Haus zurück. Als ihm der König einen Arzt sendet und auf dessen Eröffnung, dass grosse Niedergeschlagenheit des Gemüts Zardan's Gesundheit gestört habe, dem Kranken seinen eigenen Besuch für den nächsten Tag ankündigt, sieht Zardan sich genötigt, selbst

zum Könige sich zu begeben und ihm alles einzugestehen. Der König lässt Araches kommen, seinen ersten Ratgeber (πρωτοσύμβουλος p. 203) und zugleich erfahrenen Astrologen. Araches schlägt zwei Mittel vor: entweder Barlaam selbst einzufangen und ihn durch Beredung oder Marter dazu zu bewegen, dass er die Falschheit seiner Lehren bekenne, oder falls Barlaam entkomme, den heidnischen Einsiedler Nachor, der Barlaam durchaus ähnlich und von demselben auf keine Weise zu unterscheiden sei, zu bewegen, dass er sich als Pseudo-Barlaam in einer öffentlichen Disputation über die Wahrheit der christlichen Lehre überwinden lasse, worauf dann auch Joasaph von seinem Glauben ablassen werde. Bei der Suche nach Barlaam trifft Araches auf einen Trupp christlicher Asketen, deren Oberster und gleichsam Anführer einen härenen Sack voll von den Ueberresten hingeschiedener heiliger Väter mit sich trägt. Sie werden vor den König geschleppt und erleiden siebenzehn an Zahl den Märtyrertod, indem ihnen Augen und Zungen herausgerissen und Hände und Füsse abgehauen werden. Da man Barlaam selbst nicht findet, wird nunmehr Nachor als Pseudo-Barlaam von Araches gefangen eingebracht, und das Gerücht davon dringt bis zum Prinzen, dem jedoch Gott in einem nächtlichen Gesichte die Wahrheit offenbart.

Wesentlich entsprechend in Bomb. 135 l. Z. bis 148 Z. 2. Abweichend ist, dass der Aufseher zuerst einen wunderbaren Traum erzählt, von dem ***Râkis*** — so heisst hier der Astrolog entsprechend dem georgischen ***Rak'is*** neben ***Rak'i*** und ***Arak'i*** — erklärt, er betreffe das, was der König stets für seinen Sohn gefürchtet, nur wisse er nicht, ob es schon eingetreten sei oder erst eintreten werde. Erst jetzt gesteht der nochmals gerufene Aufseher, was geschehen ist. Bei der Suche nach Balauhar fehlt der „Beladene“ nicht, welcher Reliquienknochen auf einen Strick von Baumbast gereiht mit sich trägt und, vor den König geschleppt, mit diesem wie in Gr. ein Zwiegespräch über dieselben führt. Die Asketen werden gemartert. Râkis selbst nimmt durch Zauberei die Gestalt Balauhar's an und wird als solcher gefangen in die Stadt geführt. Yûdâsaf erfährt den wirklichen Sachverhalt durch einen von des Königs vertrauten Räten, „der die Wahrheit kannte und daran glaubte“.

Der Hauptunterschied von Gr. und dem in dieser Beziehung ganz mit ihm übereinstimmenden Ge. gegenüber Bomb. ist also die Spaltung des ***Râkis*** in die beiden Figuren des *Ἀραχής-Arak'i* (*Rak'is*, *Rak'i*) und des *Ναχώρ-Nak'ori*. Dem Verfasser des Textes, welcher Gr. und Ge. gemeinsam zu Grunde liegt, schien wohl Râkis zu verrucht, um die später so schnell erfolgende Bekehrung glaublich erscheinen zu lassen, und so entstand neben Râkis die neue Gestalt des Pseudo-Balauhar, für den er aus Genesis XI den Namen *Ναχώρ* entlehnte, dessen Träger im Gegensatze gegen seinen Enkel Abraham doch wohl als Heide gedacht ist. Dieser ***Râkis*** ist es, der mir am nächsten dem buddhistischen *Devadatta* zu entsprechen scheint, welcher gleichfalls als Zauberer geschildert wird und vor seinem schrecklichen Ende zur Bekehrung zu Buddha bereit war: s. Kern, Der Buddhismus I, 242.

12. Boiss. p. 206—232. Ehe die verabredete Schein-Disputation stattfindet, hat der König eine zweimalige Unterredung mit seinem Sohne. Das erste Mal umarmt

er ihn nicht wie gewöhnlich, sondern tritt mit zürnender Miene in das Gemach des Prinzen und setzt sich düstern Aussehens nieder. In dem folgenden Gespräch entwickeln Vater und Sohn die gleiche leidenschaftliche Energie, der erstere in Vorwürfen, die er seinem Sohn zuschleudert, der letztere in überzeugungstreuem Ausdruck seines christlichen Glaubens. Hervorgehoben sei das Wort des Königs auf p. 207: *Οὐκ ἔδει σε ἐμοὶ μᾶλλον πείθεσθαι καὶ τοῖς ἐμοῖς ἕπεσθαι δόγμασιν, ἢ τοῦ δολίου καὶ σαπροῦ γέροντος εἴκειν ταῖς φληνάφοις μωρολογίαις, τοῦ πικράν σοι ἀντὶ τῆς γλυκείας ὑποθεμένου ζωὴν, καὶ ἀντὶ τῆς ποθεινοτάτης τρυφῆς τὴν σκληρὰν καὶ τραχεῖαν ὁδεύειν ὁδὸν, ἣν ὁ τῆς Μαρίας υἱὸς ἰέναι προτρέπεται*; Da die Vorwürfe nichts fruchten, versucht es der König das zweite Mal auf Anraten des Araches mit Milde und Freundlichkeit, ohne ein besseres Ergebniss zu erzielen. Die Gegenrede Joasaph's bei diesem zweiten Gespräch, welche auf den König doch einigen Eindruck macht, schliesst in Gr. mit einer längeren Schilderung der letzten Dinge (p. 229—232), die in Ge. fehlt.

Auch dieser Abschnitt lässt sich trotz mannigfacher Abweichungen in Bomb. p. 148, 3 — 236 leicht wiedererkennen. Der König geht in der Frühe mit zerrauftem Haar und Bart zu Yûdâsaf und macht ihm Vorwürfe, dass er Gott undankbar sei, der diese schöne Welt zum Geniessen geschaffen habe. Es folgt eine resultatlose Unterredung des Königs mit seinem Sohne, bei der beide von Parabeln und Vergleichen reichlichen Gebrauch machen (Bomb. p. 148, Z. 3—169). — Der Prinz, welcher gehört hat, was der König mit dem „Beladenen“ und dessen Genossen getan, sucht dieselben auf und hat mit ihnen eine Unterredung, in der ihm u. a. der Beladene erzählt, auch sein Vater sei ein in der Welt angesehener Mann in Šawilabaṭṭ, دميلم mit Namen, gewesen, dessen zwölfter Sohn er sei, und dieser sein Vater habe ganz ähnlich, wie das seinerzeit auch bei Yûdâsaf geschehen, bei seiner Geburt den Wahrsager Fâṭir befragt. Zum Beschlusse vergräbt der Prinz die kostbaren Geschenke, die er für die Asketen mitgebracht, als unnütz und wertlos in einer Berghöhle. Vor dieser Berghöhle findet den Betenden sein Vater, der mit grossem Gefolge ausgezogen ist, um den Sohn zu suchen (Bomb. p. 170—192). — Nun folgt auch hier ein von Seiten des Königs mit Milde geführtes Zwiegespräch, das den König beinahe wankend macht. Dasselbe beginnt mit einer Aufzählung der Ahnen des Königs (بيسم, dessen Sohn شبهنى, dessen Sohn تلذين, dessen Sohn فلنطين der Vater Ǵanaisar's), die alle in der Lehre al-Budd's wandelten, und auch Yûdâsaf spricht in seiner mit Parabeln durchflochtenen Entgegnung mehrfach von al-Budd (Bomb. p. 193—236).

Diese Darstellung erweist vor allem, dass das zweimalige Gespräch zwischen Vater und Sohn bis auf die Originalquelle der erhaltenen Texte zurückgeht. Alles andere macht teilweise einen recht befremdenden Eindruck. Dass etwas der Flucht zu den Asketen ähnliches auch in jener Originalquelle gestanden hat, ist natürlich nicht unmöglich, kaum aber würde diese Flucht zu dem „Beladenen“ und seinen Genossen gerichtet gewesen sein, deren Behandlung durch den König doch wohl auch

in Bomb. eigentlich auf den Märtyrertod schliessen lässt. Nicht weniger auffallend ist, dass der König und sein Sohn in der Ansicht über die Vortrefflichkeit der Lehren al-Budd's in vollkommener Uebereinstimmung zu sein scheinen. Der ganze Abschnitt scheint durch einen Interpolator beeinflusst, welcher offenbar Stücke des Kitâb al-Budd mit dem echten Texte des Kitâb Balauhar wa-Yûdâsaf zusammengeschweisst hat. Die Aufzählung der Ahnen des Königs ist den Ahnenregistern des Śâkya-Geschlechtes nachgebildet und namentlich ist in شبهنى, d. h. شنهنى, Sinhahanu der Grossvater Buddha's kaum zu verkennen.

13. Boissonade p. 232—262. Die verabredete Disputation wird in Scene gesetzt, eröffnet durch eine Rede des Königs. Joasaph bedroht den Pseudo-Barlaam Nachor, dass er ihm eigenhändig Herz und Zunge ausreissen und seinen Leichnam den Hunden vorwerfen wolle, falls er ihn belogen habe. Diese Drohungen veranlassen Nachor, wider Erwarten wirklich die Partei des Christentums zu ergreifen. Die Disputation endigt mit dem glänzenden Siege Nachor's, der vom Prinzen in seinen Palast geführt und dort vollends bekehrt wird. Nachor geht sodann in die Wüste, wo er von einem frommen Einsiedler getauft wird. Auch der König wird endlich in seinem Heidenglauben wankend. — Ueber die in diesem Abschnitt von Gr. benützte Apologie des Aristides wird weiter unten näher gehandelt werden.

In allem wesentlichen entspricht Bomb. p. 236—248. Auch hier die Eröffnung der Disputation durch den König, die gleiche Drohung Yûdâsaf's gegen Râkis. Auch hier die Bekehrung von Râkis durch den Prinzen, nachdem letzterer ihn in seinen Palast geführt und ihm eine Parabel erzählt hat. Râkis erzählt darauf dem Prinzen von den beiden Astrologen Fâṭir und Ṭâṭir,[1]) deren Schüler er selbst von seinem zwölften Lebensjahre an dreissig Jahre lang gewesen sei und die bei Yûdâsaf's Geburt dem Könige von dessen späteren Asketentum prophezeit hätten. Râkis entschliesst sich das Heil zu predigen und nimmt Abschied vom Prinzen, um erst nach dem Tode des Königs zu ihm zurückzukehren.

14. Boiss. p. 263—302. Der Zauberer Theudas, von den heidnischen Priestern zur Einmischung bewogen, gibt dem Könige den Rat, den Prinzen durch schöne Frauen zu betören, und erzählt bei dieser Gelegenheit die Geschichte von dem unschuldigen Königssohn, welcher noch nichts von der Welt gesehen hatte, dem aber die ihm als Dämonen bezeichneten Frauen am besten gefielen. Der Prinz erhält nun eine ganz aus schönen Jungfrauen bestehende Umgebung, darunter eine gefangene Königstochter von ganz ausserordentlicher Schönheit. Nachdem er den Versuchungen auch der letzteren widerstanden, wird sein Geist im Schlafe von zwei furchtbaren Wesen an die Aufenthaltsorte der Seligen und der Verdammten geführt. Dann heisst es p. 282: *Καὶ, εἰς ἑαυτὸν εὐθὺς ἐλθών, ἔντρομος ἦν ὅλος· δάκρυα δὲ ποταμηδὸν κατέδυον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ. Πᾶσα δὲ ἡ ὡραιότης τῆς ἀκολάστου κόρης ἐκείνης καὶ*

1) Gedruckt ist hier فاقر und طاطر, an der unter Abschnitt 12 erwähnten Stelle قاطر, resp. فاطر. Danach kann man wohl sicher die oben gebrauchten Namensformen herstellen.

τῶν λοιπῶν δυσωδεστέρα βορβόρου καὶ σαπρίας αὐτῷ λελόγιστο. Dem König, welcher sich nach dem geschehenen erkundigt, macht Joasaph Vorwürfe, dass er ihm Fallstricke gelegt habe, und verlangt, dass er ihn nicht mehr hindere, den richtigen Weg zu wandeln. Tief bekümmert kehrt der König in seinen Palast zurück. Theudas, der zum Prinzen geeilt ist, um ihm Vorwürfe zu machen, wird schliesslich von Joasaph zum christlichen Glauben bekehrt.

In Ge. heisst der Zauberer *T'edam*, *T'edma* und *T'edamis* und ihm erzählt der König die Geschichte von dem Mann und seinem begehrlichen Weibe, welche georgisch und russisch von Marr p. 248—249, danach deutsch von Hommel bei Weisslovits p. 148 Anm. mitgeteilt worden ist. Die Geschichte vom unschuldigen Königssohn steht gleichfalls im georgischen Texte, dagegen fehlt diesem ein grosser Teil der von Joasaph an Theudas gerichteten Bekehrungspredigt, nämlich Boiss. p. 286—289 (Widerlegung des Götzendienstes), p. 290—292 (Menschwerdung Christi), p. 293—296 (Verbreitung des Christentums durch wenige unbekannte Leute), p. 297—299 (Widerlegung der heidnischen Philosophen und Poeten). — Auch der Verfasser des griechischen Textes wird in seiner Vorlage eine dem georgischen *T'edam* näher stehende Namensform vorgefunden haben. Er veränderte sie in *Θευδᾶς* mit Rücksicht auf den falschen Messias gleiches Namens, dessen Josephus B. J. XX, 5 und die Act. Apost. V, 37 gedenken (vgl. Ed. Reuss, Gesch. d. heil. Schriften Alten Testaments. Braunschweig 1881, p. 712).

In Bomb. haben wir den entsprechenden Abschnitt auf p. 249 ff. und finden hier den Zauberer البهون (wofür man etwa التهدم *al-Tahdam* = georg. *T'edam* vermuten könnte) und die beiden in Ge. vorhandenen Erzählungen. Auf den Rat des Zauberers gibt der König dem Prinzen 4000 schöne Jungfrauen als Dienerinnen und Begleiterinnen bei, unter welchen eine Königstochter die schönste war. In diese verliebt sich Yûdâsaf und bekehrt sie zum wahren Glauben; sie erzählt ihm, wie bei ihrer Geburt die Astrologen Fâṭir und Ṭâṭir geweissagt hätten, dass sie nicht sterben werde, bis sie gedient hätte einem König und geheiratet hätte einen König und geboren hätte einen König. Da fand der Satan einen Zugang zu seinem Körper und sie ward von ihm schwanger (p. 256—259). Yûdâsaf empfindet Reue und sucht seine Zuflucht im Gebet. Da wird er im Traume entrückt und von Balauhar und dem „Beladenen" in's Paradies geführt und jene Weiber kamen ihm nun hässlicher vor als Hunde und Schweine. Dann führten die beiden seinen Geist wieder in den Körper zurück. Als er erwacht, findet er die Mädchen alle voll Wehklagen um sich herum, da sie ihn für tot gehalten hatten. Ihn aber schaudert, da er auf sie blickt, vor ihrer Hässlichkeit. Seinen herbeieilenden Vater bekehrt der Prinz nun zum Glauben an den wahren Gott und der König lässt alle jene Weiber vom Prinzen fortgehen, nur die eine nicht, die von ihm schwanger war (p. 260—263 u.). Der Zauberer kommt voll Zorn zu Yûdâsaf und macht ihm Vorwürfe. Yûdâsaf entgegnet ihm, und als er sieht, dass seine Worte einigen Eindruck auf ihn machen, erzählt er ihm die Parabel vom Pfau und vom Raben (s. am Ende dieses Abschnittes). Darauf bekehrt sich البهون zum

Glauben al-Budd's [sic!] und erzählt dem Prinzen, wie er sich vor 40 Jahren von der Welt abgewendet und in der Wüste den weisen Inder قنطس angetroffen habe, der ihm gesagt, dass er dem كهرريج begegnet, der schon über 150 Jahr alt gewesen sei und der letzte der Genossen al-Budd's; er sei nun auch schon 140 Jahr alt und erinnere sich noch ganz gut, wie ihm Quntus von Kahrarîg's Angabe gesagt habe, dass auch al-Budd schon das Gleichniss vom Pfau und Raben gebraucht und wie nach 300 Jahren der wirkliche Pfau kommen werde (p. 263 u. — 270).

Dass in dieser Erzählung Yûdâsaf den Versuchungen der Königstochter erliegt, wird durch die Uebereinstimmung mit der echten Buddha-Legende als ein hoch altertümlicher Zug erwiesen. Eine willkommene Reminiscenz an dieselbe ist auch die Schilderung vom Erwachen des Prinzen aus seiner Vision. Durchaus entsprechend, nur noch ausführlicher haben wir in der Buddha-Legende die Erzählung Jâtaka ed. Fausböll I, 61 = Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I, 81: *Bodhisatto pabujjhitvâ sayanapiṭṭhe pallaṁkena nisinno addasá tâ itthiyo turiyabhaṇḍâni avattharitvá niddâyantiyo ekaccâ paggharitakheḷá lâlâkilinnagattâ ekaccâ dante khâdantiyo ekaccá kâkacchantiyo ekaccá vippalapantiyo ekaccá vivaṭamukhâ ekaccâ apagatavatthâ pâkaṭabîbhacchasambâdhaṭṭhânâ. So tâsaṁ taṁ vippakâraṁ disvá bhiyyosomattâya kâmesu viratto ahosi. Tassa alaṁkatapaṭiyattaṁ sakkabhavanasadisaṁ pi taṁ mahâtalaṁ vippaviddhanânâkuṇapabharitaṁ âmakasusânaṁ viya upaṭṭhâsi* —, übersetzt bei Kern, Der Buddhismus I, 55: „Da wurde der Bodhisattva wach. Er setzt sich mit gekreuzten Beinen auf sein Ruhebett und sieht nun die Frauen, mit den Instrumenten neben sich, im Schlafe daliegen: einige liegen da, während ihnen der Speichel aus dem Munde am Leibe herabfliesst, andere zähneknirschend; einige im Traume redend, andere mit offenem Munde, wieder andere nackt und mit entblössten Schamteilen. Als er sah, wie die Schönheit dieser Frauen in Widerlichkeit verwandelt war, wurde er in noch höherem Masse von den Sinnesgenüssen abwendig. Der herrliche Saal, so schön und prächtig wie Indra's Himmelshof, erschien ihm nun wie ein angefüllter Kirchhof, mit überall herumliegenden, verwesenden Leichen.“ Vgl. Oldenberg Buddha[1] p. 106. Lalita Vist. p. 251 f. Etwas abweichend ist die Beschreibung bei Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha p. 124. 130, aber sie gibt uns einen wertvollen Aufschluss über die Person der buddhistischen Legende, aus welcher der Zauberer der Joasaph-Texte sich entwickelt hat. Dieser Theudas u. s. w. ist weder Devadatta, noch der buddhistische Satan Mâra = tibetisch bDud (s. oben p. 5. 26 und Cassel, Aus Lit. und Symb. p. 189 f.), sondern einfach Buddha's Jugendfreund Udâyin, welcher in jenem Capitel des von Beal übersetzten chinesischen Abhiniškramaṇa-Sûtra die Mädchen zu ihrer verführerischen Tätigkeit anspornt (was nach Beal's Anmerkung auch schon auf einer alt-buddhistischen Sculptur dargestellt zu sein scheint), indem er sie u. a. auf die Geschichte von Ekaśṛnga verweist, in welcher wir später eine Parallele zu der Geschichte vom unschuldigen Königssohn erkennen werden. Später trat Udâyin als Arhant in Buddha's Mönchsorden (Jâtaka I, 86. Beal p. 349. Kern I, 122).

Dass in Bomb. heterogene Bestandteile zusammengeworfen sind, zeigt sich am Schlusse des Abschnitts in der Bekehrung des Zauberers zum Glauben al-Budd's und den seltsamen Aufschlüssen über die Parabel vom Pfau und vom Raben. Letztere selbst lautet wie folgt:

Ein Kaufmann kam in ein fremdes Land; da sandte der König dieses Landes zu ihm, um ihn zu sich zum Essen und zu seiner Gesellschaft zu befehlen, und der König zeigte ihm all seine Schätze und fragte ihn, ob irgend etwas daran fehle. Der Kaufmann sprach: „Nichts als ein Pfau, die Augen des Königs zu erhellen und seinen Hof zu zieren". Der König fragte, was ein Pfau wäre, und der Kaufmann beschrieb ihm denselben und reiste dann fort. Der König beauftragte nun seinen Vezîr, ihm aus dem Lande der Pfauen einen solchen Vogel zu verschaffen, und gab ihm Geld dazu. Der Mann aber wollte das Geld für sich behalten, statt es für die Reise und den Pfau ausgeben zu müssen; er fieng daher einen gefleckten Raben, färbte ihn und brachte ihn dem König. Nach einiger Zeit jedoch kam der Kaufmann wieder und brachte zwei Pfauen mit. Als er zum König kam, erzählte ihm dieser, dass er nun einen Pfau habe; der Kaufmann aber, um die Freude des Königs zu vermehren, dachte die zwei Pfauen ihm noch dazu zu schenken. Als nun der König dem Kaufmann den gefärbten Raben zeigte, sagte der Kaufmann, dass dies Betrug sei, und liess seine zwei Pfauen bringen, um den König selbst davon zu überzeugen. Da kam der Betrug heraus. Aber der Mann, der den Raben gebracht, liess sich nicht aus der Fassung bringen, sondern behauptete frischweg, sein Vogel sei der echte Pfau, die anderen beiden aber seien Unglücksvögel, in deren Gegenwart jeder zu Grunde gehen müsse. Da übergoss der Kaufmann den Vogel mit heissem Wasser und, siehe da, es war nur ein Rabe. Nun verlangte der König die gleiche Probe an den beiden Pfauen, die aber nur schöner daraus hervorgiengen. Da ehrte der König den Kaufmann, den andern aber bestrafte er. — Der Kaufmann ist al-Budd, der Vezîr die Götzendiener, der Pfau der Glaube an Gott, der Rabe die Ketzerei.

Man erkennt hierin sofort das Bâveru-Jâtaka, welches zuerst von J. Minayeff im Bulletin de l'Acad. Imp. des sciences de St.-Pétersbourg XVII (1872), 79 ff. 83 ff. = Mélanges asiatiques VI, 591 ff. 596 ff. in Text und Uebersetzung veröffentlicht worden ist, s. jetzt Jâtaka ed. Fausböll III, 126 ff. Auch die religiöse Deutung ist bereits dem Bâveru-Jâtaka eigen: der Pfau bedeutet den Buddha, der Rabe die Ketzer und in jener früheren Existenz war Buddha der Pfau, sein Rivale Nigaṇṭha Nâtaputta der Rabe. In jenen Andeutungen von Bomb. über Sinn und Ueberlieferung der Parabel scheinen ursprünglich die bekannten Vorstellungen von der Begegnung des Śâkya-Prinzen mit früheren mythischen Buddhas (vgl. z. B. Jâtaka ed. Fausböll I, 44 = Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I, 52) und eine Deutung des Pfaus auf Christus in eins verschmolzen zu sein.

Der Schluss der Erzählung in den beiden christlichen Texten (Teilung des Reiches. Bekehrung und Tod des Abenner-Iabenes. Joasaph-Iodasap' setzt *Βαραχίας*-Barak'ia[1]) als König ein und geht zu Barlaam-Balavari in die Wüste. Tod der beiden Heiligen und Beisetzung ihrer Reliquien) findet in Bomb. kein Gegenbild und ist unbeschadet der beiderseitigen Verschiedenheiten (Marr p. 239—242, vgl. Hommel bei Weissl. p. 150) eine freie Erfindung des Verfassers der gemeinsamen Grundlage von Ge. und Gr.; er kann somit keine buddhistischen Elemente enthalten. Um so deutlicher treten dieselben in der Schlusserzählung von Bomb. (p. 271—285) und Ibn Bâb. (Oldenburg p. 249 f. 260 ff. Hommel bei Weissl. p. 174 f.) zu Tage. Ihr Inhalt ist nach der persischen Uebersetzung Ibn Bâbawaih's der folgende: Dem Yûdâsaf erscheint ein Engel mit der Ankündigung, dass er ihn in einigen Tagen aus dem Palast wegführen werde. Darauf kommt der Engel mitten in der Nacht und Yûdâsaf verlässt den Palast, nachdem er nur seinem Vezîr davon Kenntniss gegeben. Da tritt zu ihm ein schöner Jüngling, der Verwalter einiger Provinzen des Landes, mit der Bitte, er möge bleiben und sie nicht verlassen. Yûdâsaf beruhigt ihn und beredet ihn, in dem von ihm verwalteten Lande zu bleiben und nur zu gehen, falls er ihm entsprechende Botschaft sende. Dann besteigt er sein Ross und reitet (in Begleitung des Vezîrs) soweit, als ihm bestimmt war. Darauf steigt er ab und geht zu Fuss weiter, während der Vezîr das Ross führt, klagend und den Yûdâsaf anflehend sich nicht den Mühseligkeiten des Asketenlebens unterziehen zu wollen. Aber Yûdâsaf übergibt ihm Ross und Gürtel und dazu den kostbaren Edelstein, den er auf seinem Haupte trägt, und sendet ihn zurück zu seinem Vater, dem er melden solle, dass sein Sohn der Eitelkeit dieser vergänglichen Welt entsagt habe. Darauf kehrte der Vezîr zur Stadt zurück, Yûdâsaf aber gieng in die Wüste. Und er sah einen grossen Baum an einem Bache; das Wasser in dem Bache war ungewöhnlich klar und der Baum so herrlich, wie er früher nie einen gesehen hatte; an den Zweigen dieses Baumes wuchsen Früchte, die dünkten ihn, als er eine von ihnen pflückte, süsser als alle Früchte der Welt, und auf dem Baume versammelten sich Vögel ohne Zahl. Und er verglich den Baum mit den ihm zu Teil gewordenen Lehren, die Wasserquelle mit der Weisheit und Erkenntniss und die Vögel mit den Menschen, die sich von nah und fern um ihn versammeln würden, um den Weg des Heils zu erfahren. Da kamen vier Engel und führten ihn in den Himmel; Gott aber verlieh ihm Weisheit und er erkannte die Zukunft. Darauf führten ihn die Engel zurück zur Erde und Gott bestimmte einen von ihnen zu seinem ständigen Begleiter. Und Yûdâsaf verweilte einige Zeit in jener Gegend und bekehrte die Menschen zum Herrn. Dann aber machte er sich auf nach seiner Vaterstadt und sein Vater kam ihm entgegen mit all seinen Magnaten und alle bewillkommneten ihn. Yûdâsaf hielt ihnen eine längere Predigt und wandte sich dann zu anderen Städten und zuletzt nach Kašmîr, überall die Leute über den wahren Weg des Heils belehrend. Vor seinem Tode aber berief er seinen Lieblings-

1) So hiess der Vater des Propheten Sacharja-*Ζαχαρίας*: Sach. 1, 1 und 7; vgl. Matth. 23, 35.

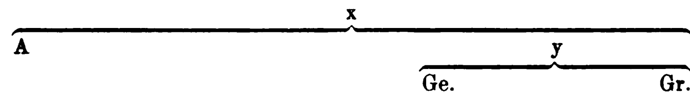
schüler[1]) und übergab ihm sein Vermächtniss, die Gebote Gottes zu halten und für seine Bestattung zu sorgen. Darauf legte er sein Haupt nach Westen, seine Füsse nach Osten und gieng ein in das ewige Leben. — Aus Bomb. will ich noch hinzufügen, dass vor all diesen Ereignissen dem Yûdâsaf von der vorher erwähnten Königstochter ein Sohn geboren wird, von dem die Weisen zur Freude Ǵanaisar's prophezeien, dass er Nachkommen haben werde. Ferner wird in Bomb. ausdrücklich von einem Zwiegespräch Yûdâsaf's mit seinem Vater (mit eingeflochtener Parabel) berichtet, welches mit Ǵanaisar's Bekehrung endet. Bald darauf stirbt der König und wird nach dem Ritus der Asketen begraben. Die ganze Stadt bekehrt sich zum Glauben an den wahren Gott und dreitausend Personen werden Mönche und Nonnen. Bei dieser Gelegenheit setzt Yûdâsaf seinen Oheim سمطا zum König ein, dem später Yûdâsaf's Sohn شامل nachfolgt. Das übrige stimmt in allem wesentlichen zu Ibn Bâbawaih.

Mit dieser Erzählung befinden wir uns ganz im Bereiche der buddhistischen Tradition von Siddhârtha's Flucht aus seinem königlichen Palaste, wie sie im Jâtaka ed. Fausböll I, 62 ff., im Lalita Vistara p. 256 ff., im Abhiniškramaṇa Sûtra bei Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha p. 129 ff. (vgl. auch Kern, Der Buddhismus I, 54 ff.) ausführlich geschildert wird. Wir erkennen Siddhârtha's Sohn Râhula und den treuen Chandaka in doppelter Gestalt: als den begleitenden Vezîr und als den schönen Jüngling, welcher, Chandaka's Verhalten im Lalita Vistara entsprechend, den Prinzen in seinem Entschlusse wankend zu machen sucht; ob aus diesem Jüngling, wie Oldenburg andeutet, sich die Figur des Barachias in Ge. und Gr. entwickelt hat, will ich dahin gestellt sein lassen.[2]) Der Baum ist natürlich der Bodhi-Baum, die vier Engel die vier Mahârajan oder Lokapâla, welche Lalita Vistara p. 472 ff. erscheinen, um dem vollendeten Buddha unter dem Bodhi-Baume ihre Huldigung darzubringen, und ebenda p. 495 ff. Jâtaka I, 80. Mahâvagga I, 4, 4 (vgl. Kern I, 101. Koeppen, Rel. des Buddha I, 526) die Schalen herbeibringen, in denen der Buddha die von den Kaufleuten Tapussa und Bhallika dargebrachte Speise entgegennimmt. Gleichfalls der buddhistischen Tradition entsprechend ist die nachmalige Begegnung des Prinzen mit seinem Vater: vgl. Jâtaka I, 85 ff. Beal p. 352. 359 ff. Kern I, 121 ff. *Kašmîr* ist nach der durchaus wahrscheinlichen Vermutung J. Kirste's in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. IV, 346 eine Entstellung aus *Kuçinagara-Kusinârâ*, *Ânând* endlich Buddha's Jünger *Ânanda*. So schliessen Bomb. und Ibn Bâb. mit nochmaliger energischer Bestätigung des buddhistischen Ursprungs der Legende.

1) Er heisst in der persischen Uebersetzung يابد für ايابد nach vorausgehendem را, im arabischen Text Ibn Bâbawaih's ايامد, in Bomb. اابيد; es ist wohl mit Oldenburg اانند *Ânând* zu emendiren.

2) Mit der Verbeissung des Prinzen, dass er den Jüngling eventuell zu sich berufen werde, ist zu vergleichen, dass Chandaka — wenigstens nach der Tradition bei Beal p. 349 — später wirklich Mönch wird.

Nach der ganzen vorausgegangenen Auseinandersetzung wird man über das Verhältniss von Ge. und Gr. zu A, dem Archetypus der arabischen Texte, kaum noch in Zweifel sein können. Die Uebereinstimmungen in der Reihenfolge der Parabeln zwischen Ge. und A auf der einen Seite, der entschieden christliche Charakter mit direktem Glaubensbekenntniss, die Personen des Nachor und Barachias mit dem übereinstimmenden Schluss in Ge. und Gr. gegenüber dem gerade in letzterem so altertümlichen A auf der andern Seite, endlich das Fehlen unseres Abschnittes 2 in Ge., sowie die merkwürdige Aenderung, welche Ge. gegen A und Gr. in Abschnitt 4 vorgenommen hat, drängen beinahe unabweislich zu der bereits oben p. 26. 32 angedeuteten Folgerung, dass Ge. und Gr. auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen, welche im ganzen noch nahe genug mit A übereinstimmte, um ohne Bedenken mit diesem auf einen weiteren Urtext zurückgeführt werden zu können. Somit ergibt sich ungezwungen folgender Stammbaum:



In welchen Sprachen x und y abgefasst gewesen sein mögen, werden wir vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen. Da die georgische wie die griechische Tradition der Erzählung gleichmässig einen palästinischen Ursprung zuweisen, kann y sehr wohl in syrischer Sprache, wie schon Huet und andere angenommen haben, resp. in dem christlich-palästinischen Dialekte (Nöldeke in Zeitschr. D. M. G. XXII, 443 ff. Die semitischen Sprachen p. 33) geschrieben gewesen sein, obgleich direkte Beweise dafür nicht geltend gemacht werden können. Aber was war die Sprache von x? Die Antwort geben, wie mir scheint, einige der Eigennamen, zunächst der Name Joasaph-Yûdâsaf.

Da يوداسف Yûdâsaf (gelegentlich auch يواسف, was dann mit Ἰωάσαφ zufällig zusammentrifft), resp. بوداسف Bûdâsaf u. s. w. in muhammedanischen Quellen häufig genug als Religionsstifter erscheint und in einigen derselben ausdrücklich als Prophet der Sumaniyya, d. h. der Buddha-Asketen[1]) bezeichnet wird (man sehe die betreffenden Nachweise bei J. G. Wetzstein in Julius Fürst's Literaturblatt des Orients. Leipzig 1841, No. 22, Sp. 323 f. Anm. Reinaud, Mémoire sur l'Inde p. 90 f.; Chwolson an verschiedenen Stellen seiner Ssabier, welche man in Windischmann's Zoroastrischen Studien p. 206 f. übersichtlich beisammen findet; Yule in Academy No. 591, 1. Sept. 1883, p. 146[a] = Ind. Ant. XII, 288 f. [oben p. 7]; Hommel in den Verhandlungen des VII. Internat. Orientalisten-Congr., Sem. Sect. p. 119), so scheint mir die von Reinaud zuerst ausgesprochene, später u. a. von Weber Zeitschr. D. M. G. XXIV, 480 = Ind. Streifen III, 57; Renan Journ. asiat. VII sér., XX, 52; Zotenberg, Notice etc.

1) So richtig Alfr. von Kremer, Culturgesch. d. Orients II, 466 Anm. 2. — Dieterici, Der Streit zwischen Mensch und Thier p. 291 dachte fälschlich an Verehrer des Idols von Somanâth.

p. 68 note 1, p. 83 note 3; Cosquin, Contes populaires de Lorraine I, LIV f. gebilligte Erklärung von ***Bûdâsaf*** aus ***Bodhisattva***, dem Titel, welchen der Königssohn von Kapilavastu vor Erlangung der Buddha-Würde führt, trotz der von P. Horn in Zeitschr. D. M. G. XLV, 430 mit Beziehung auf R. Sewell in Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. XX, 425 geäusserten Zweifel vollständig unanfechtbar zu sein. Das gelegentlich auftretende ***Bûdâsp*** u. ä. erklärt sich durch volksetymologische Einwirkung persischer Namen gleiches Ausgangs.[1]) Dass in diesen Quellen *Yûdâsaf* für *Bûdâsaf* einfach dem arabischen Alphabet zur Last fällt, ist selbstverständlich. In unserem Roman, wo übrigens der Bodhisattva-Titel besonders an seinem Platz ist, kann das natürlich nicht zutreffen, da nach unserer Auseinandersetzung dessen von Zotenberg behauptete vorislamische Herkunft durch Baron Rosen und Hommel in keiner Weise erschüttert ist.

Sonach bleibt nur die Erklärung durch das syrische Alphabet, wo diese Verwechselung auch ziemlich nahe liegt,[2]) oder durch das die abenteuerlichsten Verwechselungen begünstigende Pahlavi-Alphabet; denn auf den Münzen (vgl. z. B. Mordtmann's Tafel in Zeitschr. D. M. G. XXXIV unter Pêrôz, aber auch unter Ardašîr I. und Šâpûr I.), dann in späteren indischen Inschriften (s. Euting's Tafel in d. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. Bd. XXIV) sind *y* und *b* ähnlich genug und auch in der geläufigen Bücherschrift fehlt es nicht an Beispielen, dass *b* und *y* (oder das mit letzterem identische *d*) mit einander verwechselt sind (s. West, Glossary to the Book of Arda Viraf p. 74. 255, sowie Friedr. Müller in der Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. VI, 294). Für das Pahlavi-Alphabet entscheidet meiner Meinung nach das Verhältniss von *Zadani-Zandani* des georgischen Textes zum griechischen *Ζαρδάν*, in welchem wir schon oben p. 18 den *Chandaka* der Buddha-Legende erkannt haben. Offenbar stand im Pahlavi-Texte *Zandan*, woraus im georgischen *Zandani* und weiter *Zadani* hervorgieng, während im Pahlavi, wo die Zeichen für *r* und *n* zusammenfallen, unter Einfluss einer Volksetymologie (*zard* bedeutet grün) später *Zardân* gelesen wurde, was dann unverändert in den griechischen Text übergieng.[3]) Auch das Verhältniss von *Sinothan* (resp. *Sinavthan*), der Stadt Joasaph's in dem verlorenen armenischen Texte,[4]) gegenüber شولابط, سولابط in Bomb. und bei Ibn Bâb. dürfte auf das Pahlavi-

1) Vgl. Hommel bei Weissl. p. 178. — Dass *Bûdâsp* auf *Guštâsp* zurückzuführen sei, wie Alfr. von Gutschmid in Zeitschr. D. M. G. XV, 84 Anm. vermutet hat, ist nach dem im Texte gesagten dahin zu berichtigen, dass sichtlich beide mehrfach zusammengeworfen sind.

2) Syrisches Alphabet würde übrigens nicht notwendig syrische Sprache bedingen. Vgl. die von Sachau in Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. IV, 230 aus Epiphanius, Adv. haeres. 66 bei Migne Patr. Graeca XLII, 48 angeführte Stelle: *χρῶνται γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν Περσῶν μετὰ Περσικὰ στοιχεῖα καὶ τῷ Σύρῳ γράμματι.*

3) Für einen Pahlavi-Text sind vor Hommel bereits Cosquin und Gaston Paris eingetreten.

4) Von dieser Version ist nur eine geringe Spur erhalten in einer Stelle der armenischen Geographie, welche Vardan dem Grossen († 1271) zugeschrieben wird, aber nach Saint-Martin am sogleich anzuführenden Orte p. 455 wohl von einem seiner Schüler verfasst ist. Man findet diesen Passus, in welchem als Residenz Abenner's und Joasaph's die Stadt *Sinothan* (buchstäblich um-

Alphabet zurückdeuten, in welchem die anlautenden سنو und سول mit denselben Zeichen geschrieben werden können; ja sogar der Name بلوهر *Balauhar*, in welchem wir oben p. 19 gleichfalls Buddha erkannt haben, lässt sich mittelst des Pahlavî-Alphabetes auf بگوان für *Bhagavân* zurückführen (s. West a. a. O. p. 315 Alinea 3, no. 5 und 9 und die beiden Zeichen für 20 p. 328 Alinea 2 no. 6 gegenüber den geläufigen Zeichen für *g* und *l* p. 327 und 318).[1])

Für den Weg, auf welchem die Buddha-Legende nach Iran und Westasien gelangte, gibt die Namensform *Zandani* = *Chandaka* einen wichtigen Fingerzeig. Bei den südlichen Buddhisten heisst der Wagenlenker Buddha's *Channa*, nur die nördlichen Texte zeigen die *d*-Form *Chanda(ka)*. Es waren somit nördliche Buddhisten, denen die Uebermittelung des Stoffes zu danken ist, und diese Tatsache erweist uns als Heimat des Joasaph-Romans das östliche Iran mit seiner nördlichen Nachbarschaft. Hier kamen seit Jahrhunderten Zoroastrismus, baktrischer und chinesischer Buddhismus

---

schrieben *Sinavthan*; andere Lesarten *Sinavathan*, *Sinay-phathank*), als Schauplatz der Askese Barlaam's und Joasaph's die Wüste von Arat (andere Lesart Erat) genannt ist, in Saint-Martin's Ausgabe, Mémoire historique et géographique sur l'Arménie (Paris 1819) II, 448—9. 450—1: s. die Notiz N. Marr's „K voprosu o „Varlaamě i Ioasafě“ iz Armjanskoj geografii, pripisyvaemoj Vardanu“ in den Zapiski vost. otd. imp. russk. arch. obšč. IV, 395—397. Damit vergleiche man noch die neuarmenische Version, welche Heinr. von Wlislocki, Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Aus eigenen und fremden Sammlungen übersetzt (Hamburg 1891), p. 87—90 mitgeteilt hat. Joasaph und Zardan erscheinen hier unter den Namen Gimartan und Tschandakan als Königssohn und dessen Freund; es finden sich die charakteristischen Begegnungen mit dem Kranken, Sterbenden und Toten und zum Schluss wird Tschandakan König. Die an *Siddhârtha* und *Chandaka* gar zu nahe anklingenden Namen *Gimartan* und *Tschandakan* sind freilich recht auffällig. Dasselbe Buch Wlislocki's enthält auf p. 133 f. auch eine etwas entstellte Version des Manns im Brunnen, während ein zigeunerischer Ueberlieferung entstammender Nachklang unserer Legende in seinen „Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner“ (Wien 1890) p. 266 mitgeteilt ist. Vgl. übrigens schon seinen Artikel „Armenisches und Zigeunerisches zu ‚Barlaam und Josaphat‘“ in der Zeitschr. f. vergl. Litteraturgesch. I (1887), 462—469.

1) Die von Baron Rosen Zapiski vost. otd. imp. russk. arch. obšč. II, 172 Anm. 4 zuerst aufgestellte, von Hommel bei Weisslovits p. 138 wiederholte Vermutung, dass بلوهر *Balauhar* mit dem indischen Königstitel بلهور *Balahvar* bei arabischen Lexicographen zusammenzustellen sei, fördert uns nicht. Denn letztere Wortform, wenn auch vielleicht durch den Namen *Balauhar* beeinflusst, ist doch als Königstitel in erster Linie eine Entstellung aus *Balhârâ*, einer bekannten arabischen Benennung der *Valabhî*-Dynastie, was ja auch Hommel selbst für möglich hält. *Balhârâ* aber ist mit Uebergang von *ṭ* in *l* auf skr. *Bhaṭṭâraka* zurückzuführen, wie schon Benfey in den Gött. gel. Anz. 1839, p. 1548 und in seinem Artikel über Indien p. 97. 111 des S.-A. richtig gesehen hat. Ueber diese *Balhârâ* ist ausser dem von Hommel genannten Ibn Khordâdbeh ed. de Goeje p. 16 namentlich Gildemeister, Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opusc. p. 41 ff. (danach Lassen in der Zeitschr. f. d. K. des Morgenl. IV, 105), Reinaud, Mém. sur l'Inde p. 138. 144. 206. 219. 241 f., van der Lith, Livre des Merveilles de l'Inde p. 229 f. zu vergleichen. Auf die von Hommel a. a. O. p. 143 Anm. 2 sonst noch zusammengestellten Wörter gehe ich nicht weiter ein.

und später Christentum in innigste Berührung. Schon in die Cultur der Yueči oder Kûšân, aus denen Kaniška der berühmte Beschützer des nördlichen Buddhismus hervorgegangen ist, mischen sich tiefeingreifend iranische Elemente. Die parthische Herrschaft pflegte Handel und Verkehr zwischen Iran und China, worüber man sich in F. Hirth's lehrreichem Buche „China and the Roman Orient" eingehend unterrichten kann (s. namentlich p. 140 f. und vgl. ferner Alfr. von Gutschmid, Geschichte Irans p. 63 ff. 150), wie denn schon die Vorfahren der Arsakiden in ihrer östlichen Heimat allem Anscheine nach den chinesischen Kaiser-Titel „Himmelssohn" auch für sich in Anspruch genommen und ihn als *Baghpûr*, *Faghpûr*, von dem weiter das *Devaputra* der Kûšân-Könige und das *minû-citrî min yaztân* = *ἐκ γένους θεοῦ* der Sâsâniden ausgegangen sind, nach dem Westen übertragen haben (s. Saint-Martin, Mémoire sur l'Arménie II, 54. Haneberg und Neumann in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. I, 190. 395 Anm. ***). Olshausen in den Monatsber. d. Berl. Akad. 1880, p. 345. Cunningham in den Reports of the Arch. Survey of India III, 42. Darmesteter in Journ. asiat. VIII sér., X, 68 Anm.). Angehörige des Kûšân-Volkes und Prinzen aus parthischem Geschlecht (auch sonst nicht ohne direkte Beziehungen, vgl. Spiegel, Érân. Altertumsk. III, 242. 615. Justi, Gesch. des alten Persiens p. 179. W. Tomaschek in den Sitzungsber. d. Wien. Akad., phil.-hist. Cl., Bd. 87, 139) übersetzten nach dem Zeugniss chinesischer Schriftsteller mehrfach buddhistische Original-Texte in das Chinesische (s. Beal, The Buddhist Tripiṭaka in China and Japan, passim und dazu Weber Ind. Streifen III, 482). Später überstand der Buddhismus die Wechselfälle des Hephthaliten-Reiches ohne wesentlichen Nachteil, so dass Hiuan Thsang, dessen Reisen die Jahre 629—645 umfassen, zu Baktra den Buddhismus noch in voller Blüthe fand (Beal, Buddhist Records of the Western World I, XIX. 44 ff.; vgl. Kern, Der Buddhismus II, 543). Die in der nationalen Tradition des iranischen Epos noch lebendige Erinnerung an diese Verhältnisse (Spiegel, Érân. Altertumsk. I, 663 f. 671. 714 Anm. 2) und das Vorkommen indischer Sternnamen in Soghd und Khwârizm (Weber in der Jenaer Lit.-Ztg. 1877, p. 221^{b} = Ind. Streifen III, 506 und in Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1888, p. 5) geben Zeugniss davon, wie energisch dieser Einfluss gewesen sein muss. Die weitgreifende Verbreitung des Christentums in jenen Gegenden lehren anderseits die von Guidi in der Zeitschr. D. M. G. XLIII, 388 ff. veröffentlichten Listen ostsyrischer Bischöfe und Bischofssitze. „Wir wissen jetzt authentisch, dass die Nestorianer vom 5. Jahrhundert an in Chorâsân eine ganze Anzahl Bisthümer hatten. Im Jahre 651 oder 652 begruben der Metropolit und die christliche Gemeinde von Merv den schmählich ermordeten letzten Sâsâniden (Ibn Athîr 3, 96); um so selbständig aufzutreten, muss sie ziemlich zahlreich gewesen sein": Nöldeke in der Zeitschr. D. M. G. XLIV, 521, wo auch noch weitere Zeugnisse für die spätere Zeit zusammengestellt sind.

Irre ich nicht, so hat sogar die Ueberlieferung des Joasaph-Romans selbst mit der *ἐνδοτέρα τῶν Αἰθιόπων χώρα ἡ Ἰνδῶν λεγομένη* eine Erinnerung an die ursprüngliche Heimat bewahrt. Der heilige Thomas soll ja den in indisch-parthischen Grenz-

gebieten herrschenden *Γουνδαφόρος* bekehrt haben, daneben aber werden als Schauplatz seiner Missionstätigkeit das Land der Parther und das darüber hinausliegende (*ἡ ἐπέκεινα τούτων*) der Aethiopier (Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 244) oder das Gebiet der *Ἰνδοὶ οἱ ἐσώτεροι* (ebd. I, 279 Anm. 2; vgl. 284 Anm. 3) namhaft gemacht. Das alles führt gleichmässig auf jene Gebiete. Dass an anderen Stellen unter India ulterior und *ἡ ἐνδοτέρω Ἰνδία* Arabia felix oder Abessinien verstanden ist, bildet bei der „tollen Geographie" dieser Legenden (Nöldeke bei Lipsius II, 2, 430) keinen Gegengrund; zudem ist es noch ein verworrener Nachklang der älteren Auffassung, wenn India ulterior nach Rufinus H. E. I, 9 zwischen Arabia felix und Parthien in der Mitte liegen soll, „sed longo interior tractu" (Lipsius I, 285). Bei dieser Auffassung wird auch am ersten erklärlich, wie das Land der inneren Aethiopier schliesslich auch in das Kaukasus-Gebiet verlegt werden konnte (s. o. p. 12): beide grenzten eben an das kaspische Meer und heisst es doch auch im Periplus maris Erythraei 64 (vgl. Saint-Martin, Mémoire sur l'Arménie II, 36), dessen Gewährsmännern „diese Kunde von China nur auf dem Wege des Landhandels zu Theil geworden ist" (Alfr. von Gutschmid in der Zeitschr. D. M. G. XXXIV, 207): *Θίν*, von dem die serischen Gewänder kommen, also das chinesische Reich, grenze an die *ἀπεστραμμένα μέρη τοῦ Πόντου καὶ τῆς Κασπίας θαλάσσης*.

Wie populär der Roman in diesem seinem Heimatlande auch später noch gewesen ist, zeigt nicht nur seine Benützung durch Ibn Bâbawaih, welcher ja gleichfalls diesem Gebiete angehört, sondern auch die allerdings ziemlich entstellte Erzählung in W. Radloff's Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens IV, 411—422, deren Ursprung aus unserem Texte Liebrecht in den Gött. Gel. Anz. 1872, p. 1511 f. sofort erkannt hat.[1]) Ueberhaupt zeigt gerade das Radloff'sche Werk, welche bedeutende Rolle diese iranisch-türkischen Grenzgebiete in der Verbreitung der Erzählungsstoffe gespielt haben (worüber man meine Bemerkung im Lit.-Bl. f. orient. Philol. III, 115* vergleichen mag), und der Barlaam und Joasaph ist nur eine weitere Bestätigung derselben.

Um die Entstehung eines solchen Pahlavî-Textes, welcher eine so eigentümliche Variante der alten Buddhalegende darstellt, begreifen zu können, wird man folgendes zu erwägen haben. Ein Werk dieser asketischen Tendenz kann zunächst unmöglich von einem Anhänger des zoroastrischen Glaubens verfasst sein, welchem asketische Weltflucht und freiwillige Ehelosigkeit ein Greuel sein mussten. Da sich von einem

---

1) Der Vollständigkeit halber mag noch auf folgendes hingewiesen sein. Reiffenberg in den Bulletins de l'Acad. roy. de Belgique. Sér. I, X, 447 (s. o. p. 4) hat nachstehende wunderbare Notiz: „M. le conseiller et premier bibliothécaire Ch. Falcken[s]tein, signale à la bibliothèque de Dresde une histoire de Josaphat manuscrite en dialecte ost-oriental (*in ostindischem dialecte*). *Beschreibung der K. oeffentl. Bibliothek zu Dresden.* Dresden, 1839, in-8⁰, p. 276." Tatsächlich gemeint ist damit ein osttürkisches Gedicht von Yûsuf und Zalîkha, eines der ältesten türkischen Sprachdenkmäler, von welchem neuerlich M. Th. Houtsma in der Zeitschr. D. M. G. XLIII, 69—98 eine Probe mitgeteilt hat.

manichäischen Einfluss nicht die geringsten Spuren nachweisen lassen, kann demnach eigentlich nur ein christlicher Verfasser in Frage kommen und ein solcher ist nach dem oben auseinandergesetzten schon aus äusseren Gründen sehr wahrscheinlich. Erinnern wir uns der oben p. 15 mitgeteilten Notizen des Kitâb al-Fihrist, so werden wir sehr wohl verstehen, was einen christlichen Verfasser zur Bearbeitung unseres Stoffes veranlassen konnte. Wir werden kaum irren, wenn wir mit Hommel auch für das Kitâb al-Budd und das Kitâb Yûdâsaf mufrad ein Pahlavî-Original annehmen und beide damit in die gleiche Zeit versetzen wie das Kitâb Yûdâsaf wa-Balauhar. Die beiden erst genannten können kaum etwas anderes gewesen sein, als Versuche, die echte Buddha-Legende den Iraniern annehmbar zu machen, um aus ihren Kreisen neue Anhänger für das „gute Gesetz" zu gewinnen. Ihnen trat im Wettstreit der Religionsparteien eine christliche Umarbeitung entgegen, eben das Kitâb Yûdâsaf wa-Balauhar, in welchem mit geschickter Wendung der aus eigener Erleuchtung den Weg zum Seelenheil findende Bodhisattva in den ängstlich nach der Wahrheit ringenden Königssohn umgewandelt wurde, welchem der christliche Asket den Zugang zum Evangelium eröffnet. Das Pahlavî-Original des Barlaam und Joasaph war also ein christlicher Text, ein weiterer Zeuge für jene christliche Pahlavî-Literatur, deren Existenz Sachau im Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. IV, 230 ff. aus syrischen Schriftstellern erwiesen hat. Darauf deutet schon das Gleichniss vom Säemann, dessen specifisch christliche, auch in den arabischen Texten direkt an die Darstellung der Evangelien sich anschliessende Fassung[1]) gegenüber etwaigen buddhistischen Parallelen (z. B. Sutta-Nipâta v. 77, p. 13 von Fausböll's Ausgabe = v. 76, p. 12 seiner Uebersetzung in den Sacred Books of the East. Vol. X, P. II; vgl. Hommel bei Weissl. p. 154) oder weniger wörtlichen muhammedanischen Entsprechungen biblischer Sprüche (vgl. Aug. Müller in der Zeitschr. D. M. G. XXXI, 519 f. und Goldziher ebd. 765 f.) ja nicht verkannt werden darf. Die Art und Weise, in welcher dieser christliche Charakter zum Ausdruck kam, dürfte am getreuesten in dem georgischen Texte erhalten sein, dessen nur wenig dogmatische Färbung es begreiflich erscheinen lässt, wie leicht in den arabischen Bearbeitungen der christliche Charakter verwischt werden konnte, ohne dass freilich eine specifisch muhammedanische Umformung an seine Stelle getreten wäre.

Dass der Verfasser des alten Pahlavî-Originals von den verschiedenen bei den nördlichen Buddhisten vorhanden gewesenen Lebensbeschreibungen Buddha's eine speciell seiner Bearbeitung zu Grunde gelegt habe, ist trotz einzelner im obigen nachgewiesener Uebereinstimmungen mit der chinesischen Uebersetzung des Abhiniškramaṇa Sûtra und dem Lalita Vistara wenig wahrscheinlich. Vielmehr scheinen gerade diese darauf hinzudeuten, dass er, wie wohl auch die Verfasser der Pahlavî-Originale des Kitâb al-Budd und des Kitâb Yûdâsaf mufrad die gesammte buddhistische Tradition in freierer Weise benützte. So kommt auch bei ihm Râkis bedeutend besser weg als der buddhistische Devadatta (oben p. 26), während ihm die Geschichte von Yaśoda

1) Der Hallische Text scheint noch speciell zum Lucas-Evangelium zu stimmen.

ein willkommenes Vorbild wurde, den Buddha nach anderer Richtung hin, als es in dieser Erzählung geschehen war, zu verdoppeln und damit seine Bearbeitung auf eine dem Christentum angemessenere Grundlage zu stellen (oben p. 19). In gleich freier Weise bediente sich später Ibn Bâbawaih oder sein Gewährsmann der ihm zugänglichen Vorlagen dahin, dass er die ihm entbehrlich erscheinenden Versuchungsgeschichten durch einen Abschnitt aus dem Kitâb Yûdâsaf mufrad ersetzte,[1]) während der Redactor von Bomb. verschiedene Episoden des Kitâb al-Budd mit seinem Texte verschmolz (oben p. 14 f. 27 f. 30 f.) — Verfahrungsweisen, welche bei der nahen Verwandtschaft dieser sämmtlichen Texte durchaus begreiflich sind. Auf gleicher Stufe mit diesen willkürlichen für die Beurteilung des Archetypus nicht in Betracht kommenden Aenderungen der späteren arabischen Bearbeiter steht auch das Fehlen des Namens Zandân-Zardân in den arabischen Texten, falls dessen Mangel in Bomb. nicht etwa bloss der benützten Handschrift zur Last zu legen ist.

Ich kann es mir zum Schlusse nicht versagen, auf einen scheinbar ganz fern liegenden Text hinzuweisen, welcher den obigen Ausführungen entsprechend uns geradezu den Weg schildert, auf welchem die umgeformte Buddha-Legende aus dem inneren Asien nach dem vorderen Orient gelangt ist. Ich meine jenes merkwürdige, vielleicht auf den grossen Bardesanes selbst zurückgehende Fragment gnostischer Poesie, das Lied von der Seele, welches uns die syrischen Acta Thomae erhalten haben (Nöldeke in der Zeitschr. D. M. G. XXV, 677 f. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 292 ff.). Die aus ihrer himmlischen Heimat in die Erscheinungswelt herabgesandte Seele ist hier einem Königssohne des Ostens oder von Parthien verglichen, welcher ausgerüstet mit den Schätzen von Gîlân, Ganzak, Indien und dem Lande der Kûšân über Mesene, Babylonien und Syrien nach Aegypten zieht. Ungefähr auf diesem Wege hat auch unser Roman dem christlichen Orient zuerst die Schätze der tiefsinnigen buddhistischen Parabeldichtung übermittelt.

Excurs I. Die hebräische Bearbeitung des Ibn Chisdai.

Eine grösstenteils gereimte hebräische Bearbeitung des Barlaam und Joasaph unter dem Titel בן המלך והנזיר oder Prinz und Derwisch verfasste in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der spanische Rabbiner Abraham Bar Samuel Halevi Ibn Chisdai, auf dessen Werk in neuerer Zeit zuerst Moritz Steinschneider aufmerksam gemacht hat. Einmal durch die Abhandlung „Das Buch Ben hammelech wehannasir“ in Isidor Busch's Kalender und Jahrbuch für Israeliten. Jahrg. 4 (Wien 1845), p. 219—233. Jahrg. 5 (Wien 1846), p. 333—340; dann durch Uebersetzung dreier Parabeln (die drei Freunde, der Mann und das Vögelein, des Hahnes Rath) und einzelner Sinnsprüche

1) Die der dritten Erzählung dieses Abschnitts speciell eigenen, schon von Oldenburg p. 243 mit Recht betonten Parallelen zur Buddha-Legende hat Hommel bei Weisslovits p. 172 f. im einzelnen zur Genüge festgestellt, so dass ich nicht näher darauf einzugehen brauche. Auf eine der anderen Erzählungen komme ich später zurück.

in seinem „Manna" (Berlin 1847. In Commission bei C. L. Fritzsche in Leipzig), p. 1—7. 41—46. 72—75. 79—82 nebst den Anmerkungen p. 94 f. 98. 101 f. 103 f. und einer Notiz über den Verfasser p. 109 f.; ferner durch die literarhistorische Erörterung „Ueber eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat" in der Zeitschr. D. M. G. V, 89—93, in welcher zunächst die wirkliche Herkunft des „Prinz und Derwisch" festgestellt werden konnte; endlich durch eine kurze Vergleichung des hebräischen Textes mit Blau's Mitteilungen über den jetzt in Halle befindlichen arabischen Text (s. o. p. 13) a. a. O. VIII, 552 f.[1]) Eine deutsche Uebersetzung war inzwischen von dem Rabbiner W. A. Meisel herausgegeben worden, die später eine zweite Auflage erlebt hat. Die Titel der beiden Auflagen sind:

Prinz und Derwisch בן המלך והנזיר oder die Makamen Ibn-Chisdais. Von Dr. W. A. Meisel, Rabbiner. Stettin 1847. Druck und Verlag von H. G. Effenbart's Erbinn (J. T. B. Bagmihl). XII, 289 pp. 8°.

Prinz und Derwisch oder die Makamen Ibn Chisdais. Von Dr. W. A. Meisel Ober-Rabbiner in Pest. Zweite durchaus umgearbeitete Auflage, mit 4 grossen, und mehreren kleineren Illustrationen. Pest, Druck von Johann Herz. 1860. [Auf dem Umschlag: Pest, In Commission bei Hermann Geibel. 1861.] XIV, 312 pp. 8°.

Vgl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums XI, 277 f. und M. Steinschneider in seiner Hebräischen Bibliographie V, 119.

Dazu kommen endlich die zwar kurze, aber sehr übersichtliche und zutreffende Erörterung Zotenberg's in seiner Notice etc. p. 84 ff. und das anspruchsvolle, aber an brauchbaren Ergebnissen arme, glücklicherweise durch die neueren Entdeckungen ganz in den Schatten tretende Buch von Weisslovits, mit dessen von Prof. Hommel verfasstem Anhang wir uns schon oben des näheren zu befassen hatten. Sein Titel ist:

Prinz und Derwisch. Ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte von Dr. Nathan Weisslovits. Mit einem Anhang von Dr. Fritz Hommel. München Theodor Ackermann 1890. IV, 178 pp. 8°.

Weisslovits gibt zuerst auf p. 1—8 die Biographie Ibn Chisdai's, behandelt dann auf p. 8—38 seine Schriften (davon auf p. 15—38 „Prinz und Derwisch") und schliesst daran in einem zweiten Theil eine eingehende Vergleichung des hebräischen, arabischen (Hall.) und griechischen Textes; es folgt auf p. 129—178 der Anhang Hommel's.

Dass Ibn Chisdai sich mit den uns vorliegenden arabischen Bearbeitungen auf das engste berührt, kann auch bei nur flüchtigem Einblick in sein Werk keinen Augenblick verborgen bleiben. Dennoch bedürfen einige Punkte einer besonderen Erörterung. Zunächst widersprechen die — in Meisel's Uebersetzung fehlenden — Worte der Vor-

1) Was in d'Ancona's bei den italienischen Bearbeitungen zu erwähnenden Sacre rappresentazioni II, 142 f. über den hebräischen Text mitgeteilt ist, beruht der Hauptsache nach auf den Notizen Steinschneider's in der Zeitschr. D. M. G. und einigen Bemerkungen S. de Benedetti's.

rede: „Es spricht der Uebersetzer aus dem Griechischen in's Arabische" (Steinschneider in Zeitschr. D. M. G. V, 92. Weisslovits p. 19. 25. 29. Zotenberg p. 87) diametral unseren bisherigen Ergebnissen, lauten diesen gegenüber aber so durchaus unwahrscheinlich, dass selbst der vorsichtige Zotenberg ihnen jeglichen Wert unbedenklich abgesprochen hat. Zu ihrer Erklärung liesse sich unter anderen Möglichkeiten auch an die denken, dass يونانيه Griechisch irgendwie aus هنديه Indisch verderbt und unter letzterem — nach den Zeitschr. D. M. G. XXIV, 346 angedeuteten Analogien — etwa das Pahlavî zu verstehen ist. Sodann endet das Werk mit dem Abschiede des Derwischs vom Prinzen, aber so abrupt, dass es mir geradezu unvollendet zu sein scheint;[1]) dass es im Fehlen der ganzen zweiten Hälfte des Romans mit Ibn Bâbawaih übereinstimmt, ist demnach nicht mehr als ein Zufall. Das speciellere Verhältniss zu der arabischen Vorlage ist durch die tastenden und oft ganz willkürlichen Versuche von Weisslovits nicht gerade besonders aufgeklärt worden. Die einfache Vergleichung unserer pp. 15 ff. mit nachstehender Inhaltsübersicht. in welcher die von Ibn Chisdai umgestellten Stücke durch cursiven Druck, seine Zusätze durch eckige Klammern bezeichnet sind. wird — wie ich denke — befriedigenderen Aufschluss geben.

Einleitung. Schilderung des heidnischen Königs.[2])

Cap. I—III. Gespräch des Königs mit dem frommen Magnaten. Verbannung desselben aus dem Reiche.

Cap. IV. Geburt des Prinzen. Weissagung der Astrologen.

Cap. V. Geschichte von dem Ratgeber des Königs und den ihm gelegten Fallstricken. Begegnung mit den zwei Asketen.

Cap. VI. Erziehung des Prinzen. Geschichte der Begegnungen u. s. w.

Cap. VII. Auftreten des Asketen.

Cap. VIII. Geschichte des frommen Königs: Todestrompete und vier Kästchen.

[Cap. IX. Entschuldigung des Asketen, dass er — der einfache Mann — vor den Prinzen zu treten wage. Warnung vor allzu ängstlicher Vorsicht durch eine Parabel vom Vogel und der Angel, welche man nach dem Vorgange Cassel's, Aus Lit. und Symb. p. 227 mit Hitopadeśa IV, 101 (Schl.) = Böhtlingk, Ind. Spr.[2] No. 6897 (tibetisch Ind. Spr.[1] II, 365 f.) und den daran sich anschliessenden Fabeln bei Benfey, Pantschatantra I, 227 vergleichen kann].

Cap. X. Gleichniss vom Säemann.

Cap. XI. Parabel von den drei Freunden.

Cap. XII. Die Asketen essen nur um ihr Leben zu fristen, wie der König, der sein eigen Kind verzehrte.

---

1) Dieselbe Meinung scheint auch schon Wolf, Bibl. hebraea III, 35 zu vertreten. Sollten etwa die rein prosaischen Capitel XXXII—XXXV überhaupt nicht Ibn Chisdai, sondern einem ungeschickten Fortsetzer angehören?

2) Sämmtliche Personen Ibn Chisdai's sind namenlos.

Cap. XIII. Parabel vom Jahreskönig.

Cap. XIV. Belehrung über Diesseits und Jenseits. Unbeständigkeit der Welt und sieben Plagen des Körpers. Gleichniss vom guten Arzt.

Cap. XV. Vergleichung von Weisheit und Sonne. Frage des Prinzen, ob wohl auch der König von der Weisheit vernommen.

Cap. XVI. Parabel vom heidnischen König und gläubigen Vezîr. [David und die Inschrift von Ziklag. Geschichte von dem König und dem frommen Hirten.] *Gleichniss von der Wüstenei und dem Fruchtgarten.*

Cap. XVII. Der Prinz will den Asketen begleiten. Letzterer bemerkt jedoch, dass einem solchen Unternehmen von Seiten des Königs Gefahr drohe. [Ein solcher Uebereifer gereiche zum Schaden. Zur Begründung wird die Geschichte von der gefrässigen Hündin erzählt, welche Ibn Chisdai offenbar für das Gleichniss von der Gazelle substituirt hat. Weisslovits' Bemerkungen zu diesem Capitel p. 103 f. sind für sein ganzes Verfahren charakteristisch; ähnlich auch die Anmerkung auf p. 127.]

Cap. XVIII. Parabel vom reichen Jüngling und der Bettlerstochter. [Eingeschaltet ist die Geschichte von dem durch Liebe gebesserten Königssohn, in welcher bereits Meisel[1] p. 186 eine Parallele zu Dekameron V, 1 erkannt hat, was zu Landau, Quellen des Dekameron[2] p. 315 f. nachzutragen ist.]

Cap. XIX. Die Propheten und der Vogel, der den Propheten gleicht.

Cap. XX. Frage des Prinzen nach dem Alter des Asketen. [Belehrungen Alexander's des Grossen und eines weisen Arztes über die Unvermeidlichkeit des Todes.]

Cap. XXI. Parabel von Mann und Vogel.

Cap. XXII. Anfang der alten Lehrpredigt: Erkenntniss Gottes aus seinen Werken und Handeln nach seinem Willen.

Cap. XXIII. Verfolgung der Asketen durch die Ungläubigen. Gleichniss vom Aas und den Hunden.

Cap. XXIV. Fortsetzung der Lehrpredigt. Weisheit erweitert, Unwissenheit beengt. [Angeschlossen ist eine Erzählung von einem tyrannischen König und die Geschichte von des Hahnes Rat.]

Die weitere Fortsetzung der alten Predigt lässt sich nach den spärlichen Andeutungen der Hallischen Handschrift durch Cap. XXV in den Anfang von XXVI hinein verfolgen. Die weiteren Capitel entfernen sich zusehends von der Vorlage, so dass nur die Bereitwilligkeit des Prinzen den Asketen zu begleiten und des letzteren entschiedene Ablehnung (Cap. XXVII), der längere fortgesetzte Verkehr beider (Cap. XXIX), das Anerbieten des Prinzen dem Asketen ständige Wohnung bei sich einzuräumen (Schluss von Cap. XXX) mit wiederum ablehnender Antwort (Anfang von Cap. XXXI) und der schliessliche Abschied des Asketen (Schluss von Cap. XXXV) noch an das Original erinnern. Aus dem übrigen Ibn Chisdai allein eigenen Inhalt dieser Capitel will ich nur die Geschichte von den beiden einander vergiftenden Strolchen (Cap. XXVII) und die von Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe p. 257 f. erkannten Ent-

lehnungen aus der sogenannten Theologie des Aristoteles (Cap. XXXII. XXXIII) hervorheben.

Man sieht, dass Ibn Chisdai bis Cap. XXVI von fünf sehr willkürlichen Umstellungen und mancherlei Auslassungen sowie anderseits Zusätzen abgesehen sich den arabischen Texten ziemlich getreu anschliesst. Die Zusätze wie Ibn Chisdai's sonstige Aenderungen sind freilich nichts weniger als Verbesserungen des Originals, man wird darin Zotenberg's verwerfendem Urteil ganz beistimmen müssen. Dennoch wäre eine wirklich eingehende Vergleichung des „Prinz und Derwisch" mit arabischen und jüdischen Quellen, zu welcher — ausser Steinschneider in der ersten seiner oben genannten Abhandlungen,[1]) Grünbaum in der Zeitschr. D. M. G. XLII, 268 ff. und Paulus Cassel, Aus Literatur und Symbolik p. 225 ff. — Meisel und Weisslovits nützliche Vorarbeiten geliefert haben, vielleicht keine ganz undankbare Aufgabe.

Handschriftlich findet sich dieser hebräische Text in Oxford auf Bl. 37—85 des Cod. 349 [= Hunt. 225 (Uri 149)] 4°, perg., in spanisch-rabbinischem Charakter (Anfang fehlt), s. Ad. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library (Oxford 1886), Col. 73; ferner in den Cod. de-Rossi 91, 1. 773, 1. 1183, 5, unter welchen der erste nach de-Rossi's Zeugniss von dem Konstantinopler und Mantuaner Drucke erheblich abweichen soll, s. MSS. Codices hebraici Biblioth. J. B. de-Rossi (Parma 1803) I, 56. II, 165. III, 93; sodann in zwei Codices der Laurentiana, s. Antonius Maria Biscionius, Bibl. Mediceo-Laurentianae Catalogus. T. I Codices orientales complectens (Florenz 1752) p. 14 Cod. XIX; p. 20 ff. Schluss des Cod. XXVIII, und einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, s. Cat. Cod. MSS. Bibl. Regiae. T. I (Paris 1739) p. 25 Cod. 258, 2; wahrscheinlich auch in einer von dem bekannten Mathematiker und Orientalisten Daniel Schwenter geschriebenen, mit Noten versehenen und z. Th. in's Lateinische übersetzten Nürnberger Handschrift (Johann Christoph Wolf Bibliotheca hebraea III, 35); endlich in einer Handschrift des Professor Kaufmann in Budapest (Weisslovits p. 18). Ueber die Drucke vergleiche man für die ältere Zeit namentlich Wolf a. a. O. I, 58 f. III, 35. IV, 763, sodann Meisel's Vorrede zu seiner Uebersetzung, dessen Angaben jedoch nach den sorgfältigen Notizen Steinschneider's in R. Naumann's Serapeum XXV (1864) p. 43 ff. mehrfach zu berichtigen und zu ergänzen sind (vgl. denselben in seinem Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana (Berlin 1852—60) Col. 673 f.); Weisslovits p. 17 wiederholt die von I. A. Benjacob, Ozar ha-Sepharim (Wilna 1880) p. 78^{b} No. 449 aufgeführten Ausgaben, welchen ich noch die folgenden hinzufügen kann: Schitomir 1850 (Dorn in Mélanges asiatiques I, 587 Anm.); Lemberg 1870 (Steinschneider,

---

1) Zu dem Epigramme von Moses Ephraim Kuh, in welchem Steinschneider die Nachahmung eines Satzes aus „Prinz und Derwisch" erkannt hat (Busch's Jahrbuch 1845, p. 233; wiederholt von Weisslovits p. 107), hat derselbe im Archiv f. Litteraturgesch. II, 10 noch eine weitere Parallele nachgewiesen. — Die Fabel von des Hahnes Rat und die Geschichte von den beiden einander vergiftenden Strolchen werden in einem späteren Capitel dieser Abhandlung näher besprochen werden.

Hebr. Bibliographie X (1870), 89); dazu nach Dr. Steinschneider's brieflicher Mitteilung eine Ausgabe von 1884 (nebst Jehuda ben Sabbatai's מלחמת החכמה). Die Münchener Staatsbibliothek besitzt die Ausgabe Mantua 1557 (nicht 1587, wie Grünbaum ZDMG. XLII, 268 citirt), die einzige, welche Weisslovits für seine Arbeit benützen konnte.

Eine jüdisch-deutsche gereimte Uebersetzung aus dem 16. Jahrhundert findet sich fragmentarisch in zwei Münchener Handschriften und zwar ein Blatt mit dem Ende des 9. und dem Anfang des 10. Capitels im Cod. hebr. Monac. 355, der grösste Teil von Mitte des 11. Capitels bis beinahe zu Ende mit geringen Lücken in Cap. 32—34 in Cod. 347; letztere Handschrift enthält auch eine wahrscheinlich demselben Verfasser angehörige gereimte Uebersetzung des Buches Esther: s. den Artikel Steinschneider's „Eine deutsche Uebersetzung von „Prinz und Derwisch" (und Buch Esther in Reimen)" Hebr. Bibliographie VII (1864), 42—44. Proben daselbst (Anfang von Cap. 10) und bei Weisslovits p. 17 (Anfang von Cap. 12). Eine nach Meisel in der Fürther Ausgabe des hebräischen Textes von 1783 mit enthaltene Uebersetzung erschien mit dem Text zuerst in Frankfurt a. M. 1769; vgl. Brüll in Steinschneider's Hebr. Bibl. XV (1875), 64 f., wo über diesen Druck und über den Uebersetzer Reuben b. Abraham ha-Levi näheres mitgeteilt ist, und über beide Uebersetzungen auch den oben erwähnten Artikel Serapeum XXV (1864), 43 ff.[1]) Neuere derartige Uebersetzungen sind gedruckt Lemberg 1870. 49 S. 16⁰. (Steinschneider, Hebräische Bibliographie XIV (1874), 49) und Warschau 1870. 48 S. kl. 8⁰. (briefliche Mitteilung Steinschneider's). — [Erst während der Correctur dieses Bogens gelangt Steinschneider's Werk „Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters" in meine Hände. Ich werde auf dasselbe in den Nachträgen zurückkommen.]

Excurs II. Der griechische Text.

Der griechische Text — als dessen Titel nach Zotenberg Notice p. 5. 63 etwa herzustellen ist *Ἱστορία ψυχωφελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα καὶ συγγραφεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάβα, ἐν ᾗ ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ τῶν ἀοιδίμων καὶ μακαρίων*[2]) — erweist sich den älteren orientalischen Texten gegenüber als eine selbständige und mit überlegenem Geist und Wissen angefertigte Um-

1) Das von Meisel erwähnte Buch „Der arabische Mentor oder die Bestimmung des Menschen, eine orientalische wahre Geschichte von Abraham Levy, Sohn des Rabbi Gastai zu Alexandria. Cleve 1788" ist nach letzterem Artikel wahrscheinlich eine schriftdeutsche Umschreibung des Frankfurt-Fürther jüdisch-deutschen Textes.

2) Diese Herstellung des Titels mit dem von Zotenberg eingesetzten *καὶ συγγραφεῖσα* findet eine treffliche Bestätigung durch den von Bottari in der Vorrede seiner Ausgabe des italienischen Textes p. XXIV f. mitgeteilten Titel von Cod. Vatic. Pal. graec. 59 und 201: *Ἱστορία ψυχοφελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, ἀπελθόντων τιμίων ἀνδρῶν πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Σάββα κὶ ἀπαγγειλάντων, συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ.*

arbeitung, deren Verfasser freilich durch seine Vorliebe für theologische Auseinandersetzungen die richtige Oekonomie des Textes als einer Erzählung einigermassen beeinträchtigt hat. Dabei hat er den Text durch eine Reihe von Zusätzen bereichert, welche der von Rosen und Hommel angenommenen späten Abfassung des Textes direct widerstreiten und somit die schon von Zotenberg geltend gemachten Argumente nicht unerheblich unterstützen dürften, insofern sie ausschliesslich älteren christlichen Texten und zum Teil solchen Werken angehören, deren Popularität das sechste Jahrhundert schwerlich allzu lange überdauert haben wird. Ich meine in erster Linie die Apologie des Aristides, deren nach Eusebius kein griechischer Schriftsteller weiter gedacht zu haben scheint.[1]) Den directen griechischen Text (G) dieser dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehörigen Schrift, welche uns ausserdem in einer syrischen (S) und einer armenischen Uebersetzung (A) erhalten ist, liefert uns nämlich nach J. Armitage Robinson's überraschender Entdeckung die Predigt Nachor's Boiss. pag. 239—255 Anf. (nebst einem kleinen Stück bei Boiss. p. 49).[2]) Man vergleiche den mehrfach berichtigten Abdruck des griechischen Textes in dem in der Anmerkung genannten Werke p. 100—112, für welchen ausser Boissonade's Ausgabe, den Varianten Schubert's und der lateinischen Uebersetzung (nach der Ausgabe Basel 1539) eine Handschrift der Miss Algerina Peckover of Wisbech aus dem Anfang des 11. Jahrh. (Boiss. p. 48—357 umfassend), das von Zotenberg p. 5 Anm. 3 erwähnte Oxforder Manuscript von 1064 und ein Manuscript des Pembroke College zu Cambridge aus dem 17. Jahrh. herangezogen wurden.

Indem ich für alle Fragen, welche sich sonst an diese Apologie knüpfen, auf das genannte Werk und die sich weiter daran schliessende in der „Orientalischen Bibliographie“ verzeichnete Literatur sowie auf den älteren Aufsatz Henry Doulcet's, L'Apologie d'Aristide et l'Épître à Diognète in der Revue des questions historiques XXVIII (1880), 601—612 verweise, begnüge ich mich hier dasjenige hervorzuheben, was mir für den Barlaam und Joasaph von Bedeutung scheint.

S und A teilen übereinstimmend die Menschheit in Barbaren, Griechen, Juden und Christen; G dagegen gibt die Einteilung in Anhänger der Vielgötterei, Juden und Christen und lässt dann die ersteren in Chaldaeer, Griechen und Aegypter zerfallen. Robinson bespricht dieses Verhältnis namentlich auf p. 90. Er erblickt das Analogon der ersten Dreiteilung von G in der Bezeichnung der Christen als eines *τρίτον γένος* gegenüber den *Ἕλληνες* und *Ἰουδαῖοι*, wie wir sie in dem bei Clemens

1) The Apology of Aristides on behalf of the Christians from a Syriac ms. preserved on mount Sinai edited with an introduction and translation by J. Rendel Harris . . . . With an appendix containing the main portion of the original Greek text by J. Armitage Robinson . . . . Cambridge at the University press 1891. VII, 118 pp. und 28 pp. syrischer Text. (Texts and studies. Contributions to biblical and patristic literature edited by J. Armitage Robinson . . . . Vol. I. No. 1.)

2) So erklärt sich sehr natürlich die von Marr constatirte Abwesenheit dieser ganzen Auseinandersetzung in Ge.

Alexandrinus fragmentarisch erhaltenen, vielfach an die Apologie des Aristides anklingenden (resp. von Aristides benützten) *Κήρυγμα Πέτρου* vorfinden, und fährt dann fort: „The fourfold division of the Syriac and Armenian Versions .... comes therefore under grave suspicion: and the more we examine it, the less primitive it appears. For to the Greek mind the Jews were themselves Barbarians: see, for example, Clem. Strom. VI. 44, *νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι*: and Orig. c. Cels. I. 2, *ἑξῆς βάρβαρόν φησιν ἄνωθεν εἶναι τὸ δόγμα, δηλονότι τὸν Ἰουδαϊσμόν.* Moreover there seems to be no parallel to this fourfold classification of races in early Christian literature.“ Mir scheint weder dies, noch der von Harnack in seiner Recension des Harris-Robinson'schen Werkes hervorgehobene Umstand entscheidend zu sein, dass auch S trotz seiner Vierteilung nach den Griechen gleichfalls noch die Aegypter als weitere Partei einführt. Die Vermutung, dass die ungeschickte Disposition und mangelhafte Einteilung von S das ursprüngliche sei, scheint mir lange nicht so kühn, als die entgegengesetzte Annahme, dass die so klare und logisch befriedigende Einteilung von G in S ganz ohne Grund bei Seite gesetzt sein soll. Ich halte es also für viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Barlaam und Joasaph die ihm vorliegende unzutreffende Einteilung nach der tatsächlich folgenden Beweisführung verbesserte und die Argumentation gegen die Verehrer der Elemente, welche — wie Harris p. 56 richtig gesehen hat — viel eher die griechischen Philosophen trifft als die Barbaren, sich dadurch verständlicher machte, dass er diese Verehrung der Elemente den Chaldaeern zuschrieb, unter welchen er sich offenbar — darin wird Zotenberg recht behalten — die Perser seiner Zeit vorgestellt hat. So wird diese Abweichung des Textes G von A und S zu einem weiteren Beweise, dass der Barlaam und Joasaph vor dem Sturze des Sâsâniden-Reiches verfasst ist.

In zweiter Linie kommt in Betracht die Vision von Himmel und Hölle, Boiss. p. 280 ff. (vgl. 360 ff.), der in Bomb. p. 260 Mitte eine ganz anders geartete, kürzere Beschreibung einer Entrückung in das Paradies gegenüber steht und welche also in der vorliegenden Gestalt als eine Neuerung des Griechen zu betrachten ist. Ihren Zusammenhang mit ähnlichen Texten erörtert J. Armitage Robinson, The Passion of S. Perpetua (Texts and Studies etc. Vol. I. No. 2), p. 37—41. Es handelt sich dabei um die im elften Capitel dieser Passio enthaltene Vision des *Σάτυρος*-Saturus, und Robinson ist der Meinung, dass manche Einzelheiten der visionären Himmels- und Höllenschilderungen in den Apokalypsen des Esdras, Paulus und Moses und in den Visionen des *Σάτυρος* und Joasaph auf ein älteres Werk, die Apokalypse des Petrus, zurückweisen. Joasaph's Vision stimmt dabei vortrefflich zur Vision des *Σάτυρος*-Saturus, so dass eine, möglicherweise zwei Stellen von deren lateinischem Texte nach jener emendirt werden können, ferner an zwei Stellen zu den Apokalypsen des Esdras und Moses sowie anderwärts deutlich zu der inzwischen wirklich aufgefundenen Apokalypse des Petrus,[1])

1) Adolf Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Leipzig 1893. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von O. von Gebhardt und A. Harnack. IX, 2.) Vgl. namentlich p. 49.

während sie gerade von den Schilderungen in der Apokalypse des Paulus sehr verschieden ist. Ein Autor des 10. oder 11. Jahrhunderts aber würde die bis in das späte Mittelalter hinein populär gebliebene Apokalypse des Paulus gewiss eher bevorzugt haben als die des Petrus, deren Spuren über das Jahr 500 nicht allzuweit herunterreichen dürften (vgl. Harnack p. 5 f.).

Zu einem ähnlichen Resultate führen möglicherweise auch die mehrfachen, schon von Boissonade p. 331 f. genügend hervorgehobenen Uebereinstimmungen mit dem Königsspiegel des Agapetus, welche Karl Praechter, Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel: Byzant. Zeitschr. II, Heft 3 auf eine beiden gemeinsame Grundlage zurückzuführen geneigt ist.

Zotenberg's fleissige Zusammenstellungen, Notice p. 3 ff., erschöpfen die Zahl der Handschriften noch nicht.[1]) Ausser den oben bei Gelegenheit des Aristides erwähnten kann ich noch die folgenden nennen, welche mir grösstenteils von Professor Krumbacher nachgewiesen sind:

Athen, National-Bibliothek, Cod. 301, 16. Jahrh.; 330, angeblich 10. Jahrh.; 1025, 16. Jahrh.: *Ἰ. καὶ Ἀ. Σακκελίων, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἐν Ἀθήναις* 1892, p. 51 f. 55.

Chalki bei Konstantinopel, Bibliothek der theologischen Schule, Cod. 71 des handschriftlichen Katalogs von 1881 in 4° vom J. 1575 (beginnt mit Boiss. p. 21 *τῆς συνήθους αὐτῷ δορυφορίας*) und 99 in 4° aus dem Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrh.: A. Kirpičnikov im Žurnal Minist. Narodn. Prosvěšč. Čast' CCLIII.

Jerusalem, Bibliothek des Klosters zum H. Kreuz, Cod. 41, 11. Jahrh., perg., 255 Bl. mit Bildern: A. Ehrhard im Hist. Jahrb. d. Görresges. XIII (1892), 169 f. — ebd. Patriarchal-Bibliothek Cod. 178 aus dem J. 1338, pap.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* I, *ἐν Πετρουπόλει* 1891, p. 268 f.

Lesbos, Bibliothek der *Μονὴ τοῦ Λειμῶνος*, Cod. 62, 12. Jahrh., perg., 276 Bl. (die letzten 8 ergänzt, pap., 15. Jahrh.): *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη* I, *ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1884, p. 65 f.

Messina, Universitätsbibliothek, Cod. S. Salvatore [d. h. aus dem aufgehobenen Basilianerkloster S. Salvatore in Messina] No. 74, 12.—13. Jahrh., perg., verstümmelt.

Modena, Biblioteca Estense, Cod. III. B. 15, 15. Jahrh., pap., und Cod. II. E. 5, pap., im J. 1560 von Andreas Darmarios geschrieben. Vgl. über letztere Handschrift W. Allen, Notes on Greek MSS. in Italian Libraries. London 1890, p. 15, No. 138.

Patmos: Cod. *Η'*, 12. Jahrh., und Cod. *ΡΚ'*, 11. Jahrh.: *Ι. Σακκελίων, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη. Ἀθήνησιν* 1890, p. 5. 70.[2])

1) Die von Zotenberg nach Matthaei angeführten Moskauer Handschriften finden sich in des Archimandriten Savva Ukazatel' dlja obozrěnija Moskovskoj Patriaršej (nyně Synodal'noj) riznicy i biblioteki. Izdanie tretie. Moskva 1858 auf p. 77 der zweiten über die Bibliothek handelnden Abteilung als No. 246 und 247.

2) Dass schon im J. 1201 zwei Handschriften des Barlaam und Joasaph in Patmos waren, zeigt das von Ch. Diehl veröffentlichte Inventar von diesem Jahre. Vgl. Byzant. Zeitschr. I, 499 f.

Rom: Cod. Vatic. graec. 860 und 861 nach dem noch ungedruckten Kataloge des Antico fondo Vaticano. — Cod. Vatic. Pal. graec. 59, Bl. 99—168 in fol., pap., soweit der Barlaam und Joasaph in Betracht kommt, vom J. 1541, und 201, 106 Bl. in 4⁰, perg., aus dem 13. Jahrh.: H. Stevenson sen., Codd. mss. Palatini graeci Bibl. Vatic. Romae 1885, p. 30. 101. — Cod. Vatic. Christ. Reginae 35: Stevenson, Codd. mss. graeci Reginae Suecorum et Pii PP. II, Romae 1888, p. 26 (wohl identisch mit dem von Zotenberg nach Montfaucon angeführten Cod. 932 der Königin Christina).

Einige weitere mögen mit einzelnen der von Zotenberg aufgeführten Handschriften identisch sein, so der von Bottari p. XXIV erwähnte Codex „della celebre libreria Altempsiana“, der im Martyrologium Romanum auctore Baronio (Venetiis 1620) p. 654 und bei Oudin col. 1733 erwähnte Codex der Bibliotheca Sfortiana in Rom und die von den Brüdern Billius benützten Handschriften des Johannes a S. Andrea und des Fumaeus.

Die ersten gedruckten Mitteilungen aus dem griechischen Texte gaben Valentin Schmidt in den Wiener Jahrbüchern XXVI (1824), 25—45 (fünf Parabeln: Mann im Brunnen, Drei Freunde, Jahreskönig, Todestrompete, Vier Kästchen) und B. Docen in Aretin's Beiträgen IX, 1247 (Mann und Vogel). Der gesammte Text erschien nach drei Pariser Handschriften (903. 904. 1128) in J. Fr. Boissonade's Anecdota graeca. Vol. IV (Paris 1832), 1—365; dazu hat A. Schubert in den Wiener Jahrbüchern LXIII (1833), 44—83. LXXII (1835), 274—288. LXXIII (1836), 176—202 Varianten aus den Wiener Handschriften mitgeteilt, von denen Zotenberg p. 3 sagt: „Le choix de variantes publié par A. Schubert . . ne renferme guère de leçons réellement importantes.“ Boissonade's Ausgabe ist unter den Werken des S. Joannes Damascenus mit Gegenüberstellung der lateinischen Uebersetzung des Billius unverändert wiederholt in Migne's Patrologiae cursus completus, series graeca T. XCVI, Col. 857—1250. Eine selbständig erschienene Ausgabe ist die folgende:

Ἱστορία συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ διαλαμβάνουσα τὸν βίον τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ ἀνέκδοτος οὖσα ἐκδίδοται ἤδη ἑλληνιστὶ ὑπὸ Σωφρονίου μοναχοῦ Ἁγιορείτου ἐκ Ῥαιδεστοῦ Κεχαγιόγλου ἐπὶ τῇ βάσει μεμβραΐνων χειρογράφων τῆς ἐν τῷ ἁγιωνύμῳ ὄρει ἱερᾶς σκήτεως τῆς θεοπρομήτορος Ἄννης. Ἐν Ἀθήναις Σπυριδ. Κουσουλίνου τυπογράφειον καὶ βιβλιοπώλειον 1884 [Umschlag 1885]. 256 pp. 8⁰.

Auf den Titel, die Vorrede und ein Bild der beiden Heiligen folgt p. 5—6 ein *Προοίμιον εἰς τὴν παροῦσαν βίβλον διὰ στίχων ἰάμβων*, p. 7—184 der Text des Barlaam und Joasaph, p. 185—198 *Ἀκολυθία τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Ἰωάσαφ καὶ Βαρλαὰμ συντεθεῖσα παρὰ Ἀγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρητός* [*Ἀγάπιος Λάνδος?*], p. 198 *Ἔλεγχος τῆς νῦν κακοδοξίας*, p. 199—237 *Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας καὶ διδασκάλου μητρὸς ἡμῶν Συγκλητικῆς συγγραφεὶς ὑπὸ τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου*, p. 238—250 *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου σύνταγμα πρός τινα πολιτικὸν πάνυ ὠφελιμώτατον εἰς κεφάλαια δέκα*, p. 251—256 *Κατάλογος τῶν φιλομούσων συνδρομητῶν.*

Ein verbesserter Text der Parabeln und einiger anderen Stücke findet sich in Zotenberg's Notice p. 96—126 (danach die Uebersetzung in dem Artikel von Robert Chalmers, The Parables of Barlaam and Joasaph: Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. XXIII, 423—449).

Die lateinische Uebersetzung des Billius wird unten im Anschlusse an die mittelalterliche lateinische Uebersetzung zur Sprache kommen. Hier ist nur noch Liebrecht's sehr nützliche deutsche Uebersetzung zu erwähnen:

Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat. Aus dem Griechischen übertragen von Felix Liebrecht. Mit einem Vorwort von Ludolph von Beckedorff. Münster, 1847. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. XXVI, 304 pp. 8°.

Einer vulgärgriechischen Uebersetzung des Petros Kasimates in No. 163 der Naniana zu Venedig gedenkt Zotenberg p. 6 Anm. nach Mingarelli, Graeci codices manuscripti apud Nanianos p. 362 und fügt hinzu, dass der Codex Canonicianus 2 der Bodleyana vom J. 1632 eine Copie dieser Handschrift zu sein scheine.

Da in dem Legendenwerke des Symeon Metaphrastes nach Zotenberg p. 78 Anm. 2 die Geschichte Joasaph's nicht vorkommt, so bezieht sich die Notiz Beal's, The travels of Fah-hian and Sung-yun p. 86 Anm. (wiederholt von Weber, ZDMG. XXIV, 480 = Ind. Str. III, 57) über einen venezianischen Druck von 1856 mit dem Joasaph natürlich auf die Ueberarbeitung dieses Werkes, welche Agapios Landos veranstaltet hat (Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt. p. 69). Dazu stimmt die Angabe Bottari's in der Vorrede zu seiner Ausgabe des italienischen Barlaam und Josaphat p. XXVIII: „Agapio Monaco, che la traslatò in lingua Greca-volgare, il qual volgarizzamento fu stampato in Venezia“, sowie die Bemerkung Yule's, Marco Polo II², 307, welchem eine venezianische Ausgabe des Agapios Landos von 1865 vorgelegen hat.

IV. Bearbeitungen des griechischen Textes.

A. Orientalische Bearbeitungen.

1. Arabische Uebersetzung, zuerst erwähnt in der kirchlichen Encyclopädie des Abû 'l-Barakât, eines christlichen Autors des 13. Jahrh. (Ms. arabe de la Bibliothèque nationale, Ancien fonds 84, fol. 116ᵛᵒ nach Zotenberg p. 83). Dorn, Mélanges asiatiques I, 602 (vgl. Kunik ebd. p. 680 Anm.) meinte, dass dieselbe wegen der Uebersetzung von *Ἕλληνες* durch الصابيون nicht vor dem 10. Jahrhundert verfasst sein könne, was jedoch nach Zotenberg p. 89 nicht stichhaltig ist. Die Angabe am Schluss der aethiopischen Uebersetzung, dass der arabische Text von Barṣauma ibn Abû 'l-Farag verfasst sei, welche Basset im Journ. asiat. VIIᵉ Série, T. XVIII, 159 unbeanstandet gelassen hatte, scheint Zotenberg p. 92 gleichfalls wenig verlässlich; er glaubt vielmehr, dass der Aethiope den Schreiber der von ihm benutzten Handschrift mit dem Verfasser des Textes verwechselt hat. Handschriftlich

a) in sieben Manuscripten der Pariser Nationalbibliothek, No. 268—274 des neuen Catalogue des mss. arabes de la Bibliothèque nationale, über welche Zotenberg bereits in seiner und Meyer's Ausgabe des Gui de Cambrai p. 316 und in seinem Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibl. nat. Nachricht gegeben hatte, und auf welche er in seiner Notice p. 79—83 näher eingegangen ist, auch ebendaselbst p. 127—157 eine Reihe von Auszügen mitgeteilt hat. Von ihnen geben zwei: No. 169 des Ancien fonds arabe aus dem 13. Jahrh. und No. 111 des Supplément aus dem 16. Jahrh. die ursprüngliche Uebersetzung „telle quelle est sortie de la plume du traducteur, avec toutes ses erreurs et les imperfections de langage", die anderen (wie auch die sogleich zu erwähnende Petersburger Handschrift) bieten sämmtlich „une rédaction plus ou moins remaniée de la version primitive". Auch confessionell sind diese Handschriften verschieden, worüber Zotenberg p. 82 Anm. 3 das nähere beibringt.

b) in Cod. Vatic. ar. 692 aus dem 15. Jahrh. (mit Bildern), erwähnt von Mai, Scriptor. vet. nova Collectio IV, 597, auf welchen schon Steinschneider in seiner Hebräischen Bibliographie III (1860), 120 hingewiesen hat.

c) in einem Manuscript aus dem 18. Jahrh., welches sich im Jahre 1852 im Besitze des Geheimrats von Norov in St. Petersburg befand. Es enthält 225 Bl. kl. 4° mit 27 Miniaturgemälden, ist aber nicht ganz vollständig. Eingehende Mitteilungen über diesen Text nebst Proben gab B. Dorn, Ueber eine Handschrift der arabischen Bearbeitung des Josaphat und Barlaam: Bulletin historico-philologique de l'Académie des sciences de St.-Pétersbourg IX (1852), 705—714 = Mélanges asiatiques I, 585—610 (hierin ist wieder abgedruckt der ZDMG. VI, 295 citirte Artikel von Dr. R. Minzloff. Vorläufige Notiz über eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der arabischen Bearbeitung des Barlaam und Josaphat: St. Petersburger Zeitung 1851 No. 112). Zwei Stellen aus dieser Handschrift finden sich auch in Chwolsohn's Ssabiern II, 524; vgl. 751.

d) in einem Manuscript des S. Katharinen-Klosters auf dem Sinai, s. Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum Monasterii S. Catherinae in monte Sinai ad fidem codicis Porphyriani No. IV B 18/135. E libro P. Syrku, Opisanie bumag episkopa Porfirija Uspenskago, pag. 325—352 recusus. Petropoli 1891, No. 198—200, p. 20 (342). 28 (350).

Dieser arabische Text, nicht etwa ein sonst unbekannter koptischer, ist es auch, von dessen Verbreitung bei den Kopten Huet, De origine fabularum Romanensium p. 61 gesprochen hat; dies ergibt sich aus der entsprechenden Notiz des sogleich zu nennenden d'Abbadie.

2. Nach einem arabischen Texte, welcher jedoch mit keinem der Pariser Manuscripte vollständig übereinstimmt, verfasste ein gewisser ʿEnbâqôm im J. 1553 auf Befehl des Königs Galâwdêôs eine aethiopische Uebersetzung. Handschriftlich

a) nicht ganz vollständig in der Bibl. nat., s. Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque nationale p. 207, No. 140 und vorher schon A. d'Abbadie, Catalogue

raisonné de mss. éthiop. p. 37 und 147; auf letzteren verweist Steinschneider in seiner Hebräischen Bibliographie III (1860), 120.

b) in Brit. Mus. Orient. Mss. 699 und 753, s. Wright, Catalogue of the Ethiopic Mss. in the British Museum p. 183. 216 und vorher schon ZDMG. XXII, 739. XXIV, 608. 611.

Vgl. über diese Uebersetzung Zotenberg p. 92 f. und die Textproben p. 158—166.

3. Ueber die armenischen Bearbeitungen vergleiche man vor allem die Ausführungen von Brosset, Sur deux rédactions arméniennes, en vers et en prose, de la légende des saints Baralam = Varlaam et Ioasaph = Iosaphat: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg XXIV, 561—567 = Mél. asiat. VIII, 535—543 nebst Bulletin XXV, 28 = Mél. VIII, 619 f. und von Zotenberg p. 93—95, vgl. 166.

Ein abgekürzter Prosatext, auf welchen bereits vor mehr als 40 Jahren Brosset, Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie. Troisième rapport. St.-Pétersbourg 1849, p. 59 und im Journ. asiat. IVe Série, T. XV, 85 hingewiesen hat, befindet sich handschriftlich im Kloster Etschmiadzin, No. 1642, p. 183 des 1863 zu Tiflis erschienenen Kataloges. Auszüge aus diesem Text erhielt Zotenberg durch einen jungen armenischen Priester, nach denen er den Anfang a. a. O. mitgeteilt hat. Dieser Text findet sich im Uebrigen fast identisch wieder im Menologium des Gregorius von Khlath aus dem 15. Jahrh. oder wenigstens in dem Manuscript desselben Bibl. nat., Ancien fonds arménien No. 89, fol. 540—552 (die Ausgaben Constantinopel 1706 und 1730 enthalten das Stück nicht, so dass es möglicherweise interpolirt sein kann). Wahrscheinlich ist das derselbe Text, welchen N. Marr neuerlich in einigen weiteren handschriftlichen und gedruckten Menologien aufgefunden hat; s. seine näheren Angaben, aus denen sich übrigens ein gewisser Asat als Uebersetzer ergibt, in den Zapiski vost. otd. imp. russk. arch. obšč. V, 212 f. VI, 176.

Eine poetische Bearbeitung in 24 Capiteln (Inhaltsübersicht derselben bei Brosset, Mél. asiat. VIII, 541 f.) verfasste im Jahre 1433 Arakhel, Erzbischof von Siuni, Neffe und Schüler des Gregorius von Khlath. Handschriftlich

a) zu Etschmiadzin, No. 1714, 2 des genannten Kataloges, wovon eine Abschrift in der Bibliothek der Petersburger Akademie.

b) in Bibl. nat., Ancien fonds arménien No. 133, fol. 103—144.

Gedruckt ist dieser Text:

a) zu Amsterdam 1668, von welcher Ausgabe Dulaurier ein Exemplar besessen hat, s. Zotenberg p. 166.

b) in einem zu Ortakiö bei Constantinopel 1831 gedruckten armenischen Kalender, von welchem die Bibliothek der D. M. G. zu Halle ein Exemplar besitzt, s. Zeitschr. D. M. G. IX, 643. No. 1540. Brosset, Mél. asiat. VIII, 619 f. und Katalog der Bibliothek der D. M. G. I, 33. No. 607.

B. Kirchenslavisch-russische und rumänische Bearbeitungen.

Ueber die slavischen Texte darf ich auf die oben p. 6 f. erwähnten Bücher von Kirpičnikov (nebst der Besprechung Veselovskij's) und Novaković verweisen, deren Angaben ich einfach zu wiederholen hätte.[1]) Seitdem ist noch eine in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. zu Samara geschriebene Handschrift, ehemals dem Michael und Peter Saltykov gehörig, dann in der Sammlung des Fürsten P. P. Vjazemskij, nunmehr No. LXXI in der Bibliothek der Kaiserl. Gesellschaft der Freunde des alten Schriftthums (Imp. Obščestvo ljubitelej drevnej pis'mennosti), edirt worden als Publication No. LXXXVIII der genannten Gesellschaft in autographirtem Text mit den Bildern des Originals unter dem Titel:

Žitie i Žisn' prepodobnych otec našich Varlaama pustynnika i Ioasafa careviča Indijskago. Tvorenie prepodobnago otca našego Ioanna Damaskina. 1887 SPB. Lit. A. Beggrova, Nevsk. pr., No. 4. (V,) 538 pp. 8°.

Unser Roman erfreut sich einer ungeheuren Popularität in ganz Russland, die in einem weitverbreiteten geistlichen Liede: „*O prekrasnaja pustynja*" (o herrliche Wüste), welches dem Joasaph in den Mund gelegt wird (vgl. über dasselbe Kirpičnikov p. 183—187; Veselovskij p. 131; sowie Jagić im Arch. f. slav. Philol. I, 86 und Gaster, Greeko-Slavonic Literature p. 58), ihren charakteristischen Ausdruck gefunden hat und neuerlich noch in Graf Leo N. Tolstoi's Schrift „Meine Beichte" p. 29 f. und 119 der Uebersetzung von L. A. Hauff (Berlin bei Otto Janke) nachdrücklich genug bezeugt ist. Eine moderne Bearbeitung der alten Moskauer Ausgabe ist nach Professor Kirpičnikov vor einigen Jahren bei Ferapont in Moskau erschienen und abgekürzte Texte finden sich in den verschiedenen für allgemeinen Gebrauch gedruckten Menäen.

Auf slavischen Quellen beruhen auch die rumänischen Versionen des Barlaam und Joasaph (mit Ausnahme einer nach dem Italienischen gearbeiteten Abkürzung eines gewissen Boţulescu aus dem J. 1764) und des genannten geistlichen Liedes mit dem Anfang „*O pre frumoasă pustiea*", worüber ich auf Gaster's oben p. 7 erwähnte Literatură populară română p. 35—53 verweisen kann. Stücke des Textes von Boţulescu stehen in Gaster's Chrestomathie roumaine II, 76—78.

C. Der mittelalterliche lateinische Text und die Uebersetzung des Billius.

Den mittelalterlichen westeuropäischen Bearbeitungen des Barlaam und Joasaph liegt einzig und allein eine lateinische Uebersetzung zu Grunde, welche in der Humanistenzeit merkwürdigerweise dem Georgius Trapezuntius († 1484) zugeschrieben wurde, obgleich ihre ältesten Handschriften um mehrere Jahrhunderte älter sind als dieser. Diese Annahme ist daher schon mit vollem Recht u. a. von Jacobus Billius,

1) Hervorzuheben ist die nicht unwichtige Tatsache, dass die 1637 im Kuteenskischen Kloster gedruckte (weissrussische) Uebersetzung und damit auch die von dieser abhängige Moskauer Uebersetzung von 1681 sichtlich von Billius beeinflusst sind; das zeigt für erstere sofort die Einteilung in 40 Capitel.

Rosweydus und Caspar Barth, Adversariorum commentariorum Lib. 47 Cap. 10 bestritten worden. Letzterer gieng in seinen Anmerkungen (al. Animadversiones ad Hermae Pastorem) hinter Sancti patris nostri Claudiani Ecdicii Mamerti de statu animae libri III (Cygneae, Melchior Göpner 1655) p. 910 noch einen Schritt weiter, indem er die Uebersetzung mit Bestimmtheit dem Anastasius Bibliothecarius zuwies („*ita insinuat pulcerrimâ historiâ*, *licet figmentum totus sit liber*, *Joannes Sinaita*, *in libro de Josaphato et Barlaamo*, *quem Anastasius Bibliothecarius Latinum olim fecit*"). Das merkwürdige Latein der Uebersetzung, welchem später nur Keyser und Unger in den Anmerkungen zu ihrer Ausgabe des altnorwegischen Textes und John Koch mit einer kurzen Bemerkung in seiner Ausgabe von Chardry's Josaphaz p. XIII ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben, dürfte die Veranlassung zu dieser Annahme gewesen sein und es würde sich in der That verlohnen, dasselbe einmal mit dem ebenso wunderbaren Latein des Anastasius Bibliothecarius in seiner Uebersetzung des Theophanes zu vergleichen, welche jetzt im zweiten Bande von Carl de Boor's Ausgabe des Theophanes (Leipzig 1885) in zuverlässiger Gestalt vorliegt. Sollte Barth's Vermutung sich dabei bewahrheiten, so würde das natürlich bei unserer Ansicht über das Alter des griechischen Textes gar nichts überraschendes sein.

Handschriften dieses lateinischen Textes sind ungemein häufig: um nur einige zu erwähnen, verweise ich auf Catalogue of the Harleian Mss. in the Brit. Mus. III, 98 No. 3958, 1; Koch, Chardry's Josaphaz p. XII (Brit. Mus. Add. 17299); Catalogus cod. lat. bibl. regiae Monac. No. 2570. 7993. 12265. 14338. 18093. 18161. 19161. 22254; L. J. Feller, Catalogus cod. mss. bibl. Paulinae in Acad. Lips. p. 157 No. 30. 163 No. 7; Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde VIII (1843), 61. 838; Catalogue général des mss. des bibl. publ. des départements I, 320 No 93, 1. II, 210 No. 470ter, 1. VI, 108 No. 217, 1; Catalogus cod. hagiogr. lat. bibl. nat. Paris. I, 103. 114. 115. 219. 231. II, 565; Catalogus cod. hagiogr. lat. bibl. regiae Bruxell. I, 267. 287. 464. II, 129. 233. 458. Gedruckt ist er in zwei Incunabeln des 15. Jahrhunderts:

a) L. Hain, Repertorium bibliographicum I, 2, 223. No. 5913 = Bibl. Regia Monac. Inc. s. a. 600 und 600ᵃ. 4⁰. Anfang: *Incipit liber gestorū barlaam et iosophat* ‖ *seruorū dei greco sermone editus a iohāne* ‖ *damasceno viro sancto et eruditō* ‖ (*C*)*um cepissent monasteria cōstrui*[1]) ‖ Ende: *Finit: Deo. Grās* [600], resp. *Finit. Deo. Grās* [600ᵃ]. 147 Bl. kl. 4⁰, die volle Seite zu 29 Zeilen. S. l. et a. [Argentorati, Henr. Eggesteyn.] — Dieser Text hat hinter dem Schlusse des griechischen Textes *Huc usque finis presentis sermonis* . . noch einen Passus *Conversus ad te dominum deum patrem omnipotentem* . . — *iosophat* steht nur im Titel, im Context immer *iosaphat.*[2]) Der Vater Josaphat's heisst *auennie.*

1) Das ist der thatsächliche Anfang auch in den Handschriften der lateinischen Uebersetzung, welcher also die Einleitung des griechischen Textes fehlt. Auch das Conversus steht wohl in den meisten Handschriften.

2) Diese für sämmtliche westeuropäische Texte charakteristische Namensform erklärt sich durch Anlehnung an den biblischen Namen Ἰωσαφάτ.

b) Hain No. 5914 = Bibl. Regia Monac. Inc. s. a. 157 und 157ª fol. Anfang (*C*) *Vm cepissent monasteria construi. ac monachoꝝ ‖ ↄgregari multitudines. et illoꝝ virtutum & an-‖gelice ↄuersacōis felix fama fines orbis occuparet.* ‖ Ende: *Explicit Liber Barlaam et Iosaphat.* 78 Bl. (das erste leer) kl. fol., mit den Signaturen a bis k, die volle Seite zu 36 Zeilen. S. l. et a. [Spirae]. — Diesem Texte fehlt das *Conversus* .. Der Vater Josaphat's heisst *auemur*.

Ein weiterer selbständiger Druck ist:

S. Ioannis Damasceni historia de vitis et rebus gestis Sanctorum Barlaam Eremitæ, & Iosaphat Regis Indorum, Georgio Trapezuntio interprete. In eandem Scholia Aloisij Lippomani Veronensis Episcopi. D. Ioannis Chrysostomi, de comparatione Regis & Monachi Germano Brixio interprete. Index Materiarum locupletiss. Antverpiae, Apud Ioannem Bellerum sub Aquila Aurea. 12⁰. Nach dem Titel 34 unnumerirte pp. und zwar: Epistola nuncupatoria des Dominicaners F. Petrus Bacherius zu Gent (20 pp.), Verse des Franciscus Martinius (1 p.), Index capitum (12 pp.), „Aloisivs Lipomanus ... in epistola ...“. Der Barlaam und Josaphat auf p. 1—356 in 40 Capiteln, welche denen des Billius entsprechen; am Schlusse *Conuersus ad te Deum patrem Dominum omnipotentem* .. Darauf die Comparatio p. 357—370 und 24 unnumerirte pp., enthaltend einen Index materiarum und Errata, eingeleitet durch „Ioannes a Silva Dvcali ... ad Lectorem.“

Aufgenommen finden wir die Uebersetzung in die Ausgaben resp. lateinischen Uebersetzungen der Werke des Joannes Damascenus, welche während des 16. Jahrhunderts bei Henricus Petri in Basel gedruckt sind, und zwar Basileae 1535 als drittes Stück 135 pp. fol., 1539 als drittes Stück 123 pp. fol., 1548 als Appendix von 95 [recte 99] pp. fol., 1559 p. 569—656 fol., 1575 p. 815—902 fol., ebenso in der durch den Dominicaner Henricus Gravius aus Neuss besorgten lateinischen Uebersetzung des Joannes Damascenus, welche in Cöln bei Petrus Quentel im Jahre 1546 erschienen ist, auf p. 267—384 fol. Diese Texte haben sämmtlich das „*Conversus*“ und der Titel lautet meistens „*Historia duorum Christi militum e graeco in latinum versa*“. Sie findet sich ferner in den Vitae sanctorum patrum veteris catholicae atque apostolicae ecclesiae ..., libri V. Coloniae, Jaspar Gennepaeus, 1548. fol., Alph. XXX P —XXXIII Z, umfassend Signatur aa—ll iij^{vo} oder 43 Blätter, sowie in des Aloysius Lipomanus Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexaginta tres. Venetiis 1551, fol. 297b—353a.

Abkürzungen liegen u. a. vor:

a) in des Vincentius Bellovacensis Speculum historiale Lib. XV, Cap. 1—64.

b) in der Legenda aurea oder Historia Lombardica des Jacobus de Voragine Cap. 175 resp. p. 811—823 der Ausgabe von Grässe, Dresden 1846; nach Grässe's Text mit französischer Uebersetzung in Douhet's Dictionnaire des légendes p. 59—76 unter dem Texte. — Dazu stimmt sehr nahe der Text eines Novum passionale in Cod. lat. Monac. 7457 aus dem 15. Jahrhundert.

c) in British Museum Add. 18929, fol. 52—78 aus dem 13. Jahrhundert (Koch, Chardry's Josaphaz p. XIII).

d) in British Museum Arundel MS. 330, fol. 51—57 aus dem 14. Jahrhundert (Koch a. a. O. p. XIV).

e) in Cod. lat. Monac. 11601, fol. 203—206, aus dem 14. Jahrhundert.

f) in einer Handschrift zu Troyes (Catalogue des mss. des départements II, 803 No. 1959, 6).

g) in Cod. 5368, fol. 24vo—30vo der Pariser Nationalbibliothek (Catalogus cod. hagiogr. lat. bibl. nat. Paris. II, 404).

h) in der K. Bibliothek zu Brüssel No. 14751—54 (kl. 12°, pap.), fol. 91—110 aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts (ehemals Monasterii regularium in Tungris), herausgegeben in: Légende de Barlaam et de Josaphat, notice par le Baron de Reiffenberg. Premier et deuxième article: Bulletins de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique. Série I, X (1843), 333—352. 427—448 (auch im Annuaire de la Bibliothèque royale de Bruxelles VI, 59 ff. VII, 268 ff.).

In Anbetracht der grossen Mangelhaftigkeit der mittelalterlichen Uebersetzung veranstaltete Jacobus Billius (1535—1581), Abt zu St. Michel in der Bretagne, eine neue direkt nach dem griechischen Original. Dieselbe erschien zuerst in der von ihm besorgten lateinischen Ausgabe der Werke des Joannes Damascenus, Paris 1577 fol., Bl. 557a—615a; desgl. Paris 1603 fol., Blatt 506b—560a und Paris 1619 fol., p. 827—911,[1]) darauf separat als:

S. Ioannis, Damasceni historia, de vitis et rebvs gestis SS. Barlaam eremitae, & Iosaphat Indiæ regis, Iacobo Billio Prunæo, S. Michaëlis in eremo Cœnobiarcha interprete. Coloniae, In Officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Mylij. Anno M. D. XCIII. Cum Gratia & Priuilegio S. Cæsareæ Maiest. 12°. Nach dem Titel 16 pp. unnumerirt und zwar: die Praefatio des Uebersetzers, an deren Schlusse Aloisii Lipomani . . de hac historia iudicium . . (4 pp.), darauf eine Epistola dedicatoria „Admodum reverendo in Christo Patri, ac Domino, D. Ioanni Saraceno“ . . (2 pp.), dann [De] B. Ioan. Damasceni vita, verbis aliis atqve dicendi genere (10 pp.), schliesslich auf p. 7—435 (offenbar sind also Titel und Praefatio als p. 1—6 gerechnet) die Erzählung selbst (am Ende von p. 435 das Zeugniss: Hæc historia cùm sit Catholica, elegans & multum vtilis non absque singulari fructu edetur in lucem Datum 27. Ianuarij 1593. Ita testor Michaël Hetsroey Bruegelius Censor Librorum) nebst einem Index (7 pp. unnumerirt) über die 40 Capitel. (Dazu ein nur wenig abweichender Doppeldruck mit der gleichen Jahreszahl; beide Texte auch mit anderem Titelblatt Antverpiae apud Joannem Bellerum M. D. XCIII).

Eine zweite Cölner Ausgabe ist:

---

1) Zwischen den beiden letztgenannten noch eine Ausgabe von 1615, welche ich nicht einsehen konnte.

S. Ioannis Damasceni historia, de vitis et rebvs gestis SS. Barlaam Eremitæ, & Iosaphat Indiæ regis, Iacobo Billio Prvnaeo, S. Michaëlis, in eremo Cœnobiarcha, interprete. Nunc denuò accuratissimè à P. Societate [sic] Iesv revisa & correcta. Coloniæ Agrippinæ, Apud Iodocum Kalcoven, M. DC. XLIII. 12⁰. Nach dem Titel Epistola dedicatoria des Verlegers an den Abt Johann Worth (p. 3—5), dann die Vita des Joannes Damascenus (p. 6—25), Vorrede des Billius (p. 26—29), Aloisii Lipomani . . iudicium (p. 30), Text p. 31—462 (am Ende von p. 462: Hæc historia . .), Index capitum (6 pp. unnumerirt).

Die sonst noch erwähnten Drucke Antwerpen 1602. Cöln 1624 u. a. m. habe ich nicht verificiren können.

Aufgenommen ist die Uebersetzung von Billius in die Vitae patrum. Opera et studio Heriberti Rosweydi. Antverpiae 1615 fol., p. 242—338 mit Notatio p. 339—340 (ebenso in der zweiten Auflage, Antverpiae 1628, dazu vergleiche man den Neudruck in Migne's Patrologiae cursus completus, series latina T. LXXIII, Col. 443—606), sowie in mehrere Auflagen von des Laurentius Surius Werk De probatis sanctorum historiis, zuerst — wie es scheint — in dem von Jacobus Mosander besorgten (Supplement-) Band VII (Cöln 1581), p. 857—960. Ebenso findet sie sich in den verschiedenen Uebersetzungen dieser beiden Werke, so deutsch in der Uebersetzung des Rosweydus von Matthaeus Rottler, Dillingen 1691. fol., p. 257—359 (ebenso in der zweiten Auflage, Dillingen 1728), sowie in der von Michael Sintzel, Bd. I, Augsburg 1840, No. XV, p. 333—555.

V. Bearbeitungen der lateinischen Texte.

A. Romanische Bearbeitungen.

1. Französische Texte.

1. Poetische Bearbeitung des Gui de Cambrai, aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh. Handschriftlich

a) mit einigen Lücken, ca. 10000 Verse, auf Bl. 197ʳᵒ—253ʳᵒ von Bibl. nat. fonds franç. 1553 (olim 7595) in fol., perg., um 1285 von zwei Schreibern geschrieben, zuerst erwähnt von Francisque Michel, Roman de la Violette, ou de Gérard de Nevers. Paris, Silvestre 1834, p. XLV f.[1])

b) vollständig, 12352 Verse, auf Bl. 1—86 von Monte Cassino nr. 329 in kl. 4⁰, perg., aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrh., zuerst erwähnt von Montfaucon, Bibl. Biblioth. Mss. I, 215, dann von Buchon, Nouvelles recherches histo-

1) Nach Douhet, Dictionnaire des légendes du christianisme Sp. 77 gedenken des „Yozaphas" (so die in der Pariser Handschrift bevorzugte Schreibung) auch schon Benoiston de Chateauneuf, Essai sur la poésie et les poëtes français aux XII, XIII et XIVᵉ siècles (Paris 1815) und Arthur Dinaux, Trouvères, jongleurs et ménestrels du nord de la France et du midi de la Belgique. T. I. Trouvères cambrésiens p. 117 f. — doch wohl nach dieser Handschrift?

riques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies. Paris 1843. II, I, 362—364, welcher Anfang und Schluss mitteilt.

Ausgabe nach der Pariser Handschrift mit Hinzufügung des Prologes der Handschrift von Monte Cassino:

Barlaam und Josaphat französisches Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts von Gui de Cambrai nebst Auszügen aus mehreren andern romanischen Versionen herausgegeben von Hermann Zotenberg und Paul Meyer an der Kaiserlichen Bibliothek in Paris. Stuttgart. Gedruckt auf Kosten des Litterarischen Vereins nach Beschluss des Ausschusses vom Merz 1863. 1864. 419 pp. 8°. (Auch unter dem Titel: Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart. LXXV.)[1]

Vgl. E. Littré in Journal des savants 1865, p. 337 ff., und Études sur les barbares et le moyen âge (Paris 1867), p. 327 ff.; G. Paris in Revue de l'instruction publique, année 1865; Mussafia in Pfeiffer's Germania X, 115 ff.

Gui de Cambrai hat die lateinische Vorlage ziemlich frei behandelt, manches fortgelassen und dafür anderes zugesetzt, so p. 262, 26 ff. einen Dialog zwischen Seele und Körper, über welchen die Bemerkungen von A. Batjuškov, Spor duši s tělom (St. Petersburg 1891) p. 212 ff. zu vergleichen sind. Eine ausführliche Charakteristik des Gedichtes findet sich bei Kirpičnikov p. 196—204.

2. Poetische Bearbeitung des Chardry,[2]) aus dem Anfang des 13. Jahrh., anglonormannisch. Handschriftlich:

a) Bl. 195—216ro von Brit. Mus. Cotton. Caligula A IX, perg., erste Hälfte des 13. Jahrh., zuerst genannt in Thomas Smith's Catalogus libr. mscr. bibl. Cotton. (Oxford 1696) p. 34.

b) Bl. 83—104ro von Oxford Jesus College 29, perg., 13. Jahrh., zuerst erwähnt von Francisque Michel, Roman de la Violette p. XLVI.

Chardry's Gedicht ist eine Abkürzung und umfasst nur gegen 3000 Verse. Herausgegeben auf p. 1—75 des Buches

Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet Dichtungen in der anglonormannischen Mundart des XIII. Jahrhunderts zum ersten Mal vollständig mit Einleitung, Anmerkungen und Glossar herausgegeben von John Koch. Heilbronn Verlag von Gebr. Henninger 1879. XLVII, 226 pp. 8°. (Altfranzösische Bibliothek herausgegeben von Dr. Wendelin Foerster. Erster Band.)

Vgl. Mussafia in Zeitschr. f. roman. Philol. III, 591 ff.

3. Anonyme poetische Bearbeitung des 13. Jahrh., deren Dialekt dem Westen oder dem Centrum des Sprachgebietes anzugehören scheint, c. 12000 Verse. Handschriftlich

---

1) Diesem Buch entlehne ich übrigens einen grossen Teil der Angaben über die romanischen Texte.

2) Literaturangaben über Chardry und seine Werke findet man in Koch's Ausgabe p. V f.

a) in einem Manuscript zu Tours, 84 Bl. fol., perg., aus dem Ausgange des 13. Jahrh., zuerst erwähnt von Ginguené in Hist. litt. de la France XV (1820), 484 f.[1])

b) unvollständig (c. 10300 Verse) nebst zwei sonstigen Texten in einem Manuscript zu Carpentras 203 Bl. fol., perg., aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh., beschrieben von C. G. A. Lambert, Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de Carpentras I, 286 f.

Vgl. über beide Manuscripte Zotenberg-Meyer p. 335—346, wo auch umfänglichere Auszüge mitgeteilt sind.

4. Prosa-Uebersetzung des 13. Jahrh., welche sich zwar dem lateinischen Texte ziemlich nahe anschliesst, aber doch namentlich den dogmatischen Teil sehr abgekürzt wiedergibt. Handschriftlich

a) Bl. 114—161 von Bibl. nat. fonds franç. 1038 (olim 7331) kl. fol., perg., 14. Jahrh.

b) Bl. 72—116ro von Bibl. nat. fonds franç. 187 (olim 6847) fol., perg., 14. Jahrh., erwähnt von Paulin Paris, Manuscrits françois de la Bibliothèque du Roi. T. II (1838), 107—109.

c) Bibl. Vaticana, Abteilung der Königin Christine Nr. 660 in 4^{0}, 67 Bl., Ende des 13. Jahrh., erwähnt von A. von Keller, Romvart p. 133.

S. Zotenberg-Meyer p. 346—352, woselbst Auszüge mitgeteilt sind.

5. Fragmente einer französischen Uebersetzung am Rande des griechischen Textes im Athos-Kloster Iberon, s. Paul Meyer, Fragments d'une traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle: Bibl. de l'École des chartes, 6e Série, T. II, 313—330 mit Tafel (auch sep. Paris 1866. 24 pp. 8^{0}).

6. Prosatext in Brit. Mus. Egerton 745, 14. Jahrh., erwähnt von Koch p. XIII Anm.

7. „In dem Inventarium des Schlosses la Ferté en Ponthieu, aus dem 14. Jahrhundert, ist „un livre de Barlaam et Josaphat" erwähnt, wahrscheinlich ein französischer Text (s. Bibl. de l'École des chartes, 3e Série, T. III, 559)" Zotenberg-Meyer p. 326.

8. Ein weiterer Text in Bibl. nat. fonds franç. 5036 (olim 9675) aus dem 15. Jahrh., erwähnt von Leroux de Lincy, Le roman des sept sages p. XXII, beruht nach Zotenberg-Meyer auf Jacobus de Voragine.

Dazu kommen ein paar französische Drucke aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

Die Existenz einer von Grässe, Lehrb. e. allgem. Literärgesch. II, 3, 461 angeführten Histoire de Barlaam et Josaphat. Paris 1514. 8^{0} wird von Zotenberg-Meyer p. 326 bezweifelt.

1) Nach Douhet Sp. 77 scheint sich diese Handschrift früher in Marmoutiers befunden zu haben.

Die Uebersetzung des Jean de Billy beruht in erster Linie auf dem mittelalterlichen lateinischen Texte, dessen Fehler jedoch von Jacobus Billius, dem Bruder des Uebersetzers, nach der ihm vorliegenden griechischen Handschrift verbessert wurden. Diese Uebersetzung mit ihren Beigaben ist in Douhet's Dictionnaire des légendes du christianisme Sp. 77—252 vollständig wieder abgedruckt. Der Titel daselbst Sp. 77—78 lautet:

„Histoire de Barlaam et de Iosaphat, roi des Indes, composée par sainct Iean Damascene, et tradvicte par F. Iean de Billy, prieur de la chartreuse de Nostre-Dame de Bonne-Esperance, pres le chasteau de Gaillon. A Paris, chez Guillaume Chaudière, rue Saint-Jacques, à l'enseigne du Temps et de l'Homme sauuage. MDLXXVIII. Avec privilége dv roy." [1])

Der einleitende Passus Boiss. p. 1—3 Anf. ist als Preface de l'avthevr besonders gegeben, so dass der eigentliche Text erst mit *L'Indie est vne region fort ample et bien peuplee* beginnt; der Schluss lautet: *Me conuertissant à toy, Dieu le Pere, Seigneur tout-puissant* etc. Unter den Beigaben befinden sich die Lebensbeschreibung des S. Joannes Damascenus und die Comparatio regis et monachi (vgl. oben p. 54 f.).

Nach Brunet ist diese Ausgabe öfters wieder abgedruckt worden, so namentlich zu Lyon 1592. 12°.; vgl. auch Ebert zu No. 1659. Derselbe Brunet nennt auch eine

Histoire de Josaphat, roi des Indes, par le P. Antoine Girard, jésuite. Paris, veuve Camusat, s. a. [1642]. 12°.

Moderne abgekürzte Darstellungen finden sich in der Bibliothèque universelle des romans. Année 1775, juillet, II, 1—32 sowie nach H. Gaidoz, Mélusine III, 294 in P. Giry's Vies des saints und in Mgr. Guérin's Petits Bollandistes.

Ueber die dramatischen Bearbeitungen in französischer Sprache hat L. Petit de Julleville, Histoire du théâtre en France. Les Mystères. Tome II (Paris 1880), 277—281. 474—478 alles nötige zusammengetragen. Die erste derselben ist ein auf Jacobus de Voragine zurückgehendes Mirakelspiel (vgl. namentlich Kirpičnikov p. 191 bis 194), welches nach Zotenberg-Meyer p. 368 seiner Sprache nach dem Anfang des 15., vielleicht noch dem Ende des 14. Jahrhunderts angehört. Es liegt vor in einem Manuscrit Cangé aus dem 15. Jahrhundert, Bibl. nat. fonds franç. 819 (olim 7208 A) fol. 235ro—247vo und beginnt: „*Cy commence un miracle de Nostre Dame de Barlaam maistre d'ostel du roy Avennir qui converti Josaphat le fil du roy, et depuis converti Josaphat son pere le roy, et touz ses gens.*" Das Stück zählt 21 Personen und 1729 Verse; „plus deux serventois à la fin du miracle, l'un et l'autre de 58 vers". Herausgegeben in Zotenberg und Meyer's Gui de Cambrai p. 368—417

1) Brunet hat fälschlich 1574. Das richtige Datum schon in „La bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas". Lyon 1585, fol., p. 684. Jean de Billy's Uebersetzung erschien eben ein Jahr später als das Werk seines Bruders.

und in den Miracles de Nostre Dame, publiés par Gaston Paris et Ulysse Robert. T. III, 241—304.

Das zweite Stück ist ein Mysterium aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Hauptmanuscript ist eine Papierhandschrift, welche Petit de Julleville dem 16. Jahrhundert zuweist: Bibl. nat. fonds franç. 1042 (olim 7332[6]. Cangé 141[A]. Catal. La Vallière 3330), 280 Bl., fol., ungefähr 13000 Verse. Eine Abschrift davon aus dem 18. Jahrhundert ist Bibl. nat. fonds franç. 24334 (olim 3330. La Vall. 73). „Une autre copie du XVIII[e] siècle est à la Bibliothèque de l'Arsenal, 3495 (anc. 272)". Das Stück zählt in drei journées (fol. 1—85[ro]. 86[ro]—170[ro]. 171[ro]—280[ro]) 116 Personen und ist eine sehr freie Bearbeitung seiner Vorlage. Anfang: „*S'ensuit le mistere du roy Advenir par Jehan du Prier, dit le Prieur, mareschal des logis du roy de Cicille, René le Bon*". Des Stückes gedenken de Beauchamps, Recherches sur les théâtres de France (Paris 1735) I, 225; die Bibliothèque du théâtre françois (Dresde 1768) I, 35 f.; Lecoy de la Marche, Le Roi René II, 143; endlich Zotenberg und Meyer a. a. O. p. 327. Eine Analyse des Stückes mit Anführung einzelner Stellen geben die Brüder Parfaict in ihrer Histoire du théâtre françois (Paris 1735) II, 475—493; vgl. 237. Dieselbe ist wiederholt in des Comte de Douhet Dictionnaire des mystères, Paris 1854 = T. XLIII von Migne's Nouvelle encyclopédie théologique, col. 163—170. — Petit de Julleville p. 478 fügt folgende Anmerkung hinzu: „D'après une note de l'abbé Mercier de Saint Léger rapportée par M. P. L. Jacob (Catalogue Soleinne, t. I, p. 147) un autre »mistere du Roy Advenir« (en 5 journées) aurait été composé par Pierre de Beauveau, sénéchal du roi René le Bon. Cette assertion doit reposer sur quelque confusion".

2. Provenzalischer Text.

Eine provenzalische Bearbeitung findet sich auf Bl. 180—219 der Handschrift Bibl. nat. fonds français 1049 (olim 7337) in fol., perg., aus dem 14. Jahrhundert. In der Hist. litt. de la France XIX, 400 und danach bei Douhet, Dictionnaire des légendes Sp. 77 wird sie irrtümlich dem Frater Laurentius Gallus (Lorens) zugeschrieben, dem Verfasser einer französischen „Somme des vices et des vertus", deren provenzalische Uebersetzung in der Handschrift unserem Texte vorangeht. Mitteilungen aus derselben finden sich in K. Bartsch's Chrestomathie provençale[4] Sp. 353—360 und bei Zotenberg-Meyer p. 352—356. Diese Version ist nach den letztgenannten „noch mehr abgekürzt, als die französische [No. 4], namentlich in ihrem dogmatischen Teile, während der Rahmen der Erzählung selbst, sowie die Parabeln treu beibehalten sind".

3. Italienische Texte.

Die sämmtlichen italienischen Texte zerfallen oberflächlich betrachtet in zwei Hauptclassen, eine vollständigere und eine stark verkürzte Bearbeitung, von denen die erstere dem provenzalischen Texte nahe zu stehen scheint (wobei freilich unentschieden

bleiben muss, ob die provenzalische oder die italienische Recension als das Original zu betrachten ist; näheres bei Bartolommeo Gamba, Serie di testi di lingua. Quarta edizione (Venezia 1839), p. 280a. Zotenberg-Meyer p. 327. Eugen Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat p. 16—19. 103 f.), während die letztere, in welcher sogar die meisten Parabeln ausgelassen sind, nach Braunholtz p. 19—23 durch mancherlei Anklänge noch ihre Abhängigkeit von der vollständigeren Bearbeitung verraten soll. Freilich fehlt es so sehr an genügenden Auszügen und Collationen der in Betracht kommenden Handschriften und z. T. nur schwer zugänglichen Drucke, dass die hier gegebene Verteilung unter die vollständigere „Storia" und die kürzere „Vita" nur als eine sehr vorläufige betrachtet werden darf; möglicherweise ist eine grössere Anzahl von einander unabhängiger Bearbeitungen anzunehmen.

Texte der Storia.

1. Paris Bibl. St. Geneviève A. i. 1. 248 Bl. 8°, perg., 14. Jahrh., beschrieben von Marsand, I manoscritti italiani della Bibl. Regia Parigina. 1838, II, 430—432 und von Zotenberg-Meyer p. 356.

2. Bl. 30—88 der Sammelhandschrift Bibl. Nat., fonds italien 665 (olim 7762), 105 Bl. 4°., perg., 14. u. 15. Jahrh. (unser Text speciell aus dem 14. Jahrh.).

Proben aus diesen beiden Handschriften bei Zotenberg-Meyer p. 357—363, vgl. 327 f.

3. Handschriften der Riccardiana, verzeichnet bei Lami, Cat. Riccard. p. 376 und 377. Diesen Handschriften ist entnommen die Publication Papanti's Novella morale del secolo XIV. Livorno 1876 (Nozze Gargiolli-Nazari), in welcher die Geschichte von der Todestrompete und den vier Kästchen nach No. 1289 (del secolo XIV) mit Angabe der wichtigeren Varianten von No. 1422 (ebenfalls del buon secolo) mitgeteilt ist (s. Braunholtz p. 103 f.).

Von Drucken dieser Storia, deren aus älterer Zeit mehrere vorhanden sein sollen, haben mir nur die folgenden vorgelegen:

4. Storia de' SS. Barlaam e Giosaffatte Ridotta alla sua antica purità di favella, coll' ajuto degli antichi testi a penna. All' Altezza Reale di Carlo Odoardo Principe di Galles. In Roma appresso Giovanni Maria Salvioni Stampator Vaticano M. DCC. XXXIV. Con licenza de' svperiori. XXXVI, 127 pp. 4°.

Auf den Titel folgen: p. III—IX Lettera dedicatoria des Druckers an den Prinzen von Wales, p. X Approvazioni, p. XI Imprimatvr, p. XII Lo stampatore a' lettori, p. XIII—XXXVI Brief des Herausgebers an Fr. Agostino Orsi Cattedratico della Casanattense. Herausgeber ist, wie sich aus p. XII ergibt, Abate Giovanni Bottari, Accademico della Crusca. Benützt wurden, wenn ich Bottari p. XXXIII f. recht verstehe, ein Codex der Accademia della Crusca (vom Jahre 1323? s. Gamba[4] p. 279b—280a No. 933), ein zweiter des Abate Niccolò Bargiacchi, welcher dem Text in erster Linie zu Grunde liegt, und ein dritter „benchè meno perfetto di essi". Varianten dieser Handschriften stehen am Rande des Textes.

Dazu tritt der erneute Abdruck:

Storia de' SS. Barlaam e Giosaffatte ridotta alla sua antica purita' di favella coll' ajuto degli antichi testi a penna. Edizione seconda Eseguita sopra quella del 1734. In Roma 1816 presso Carlo Mordacchini Con Approvazione. XXIII, 147 pp. 8°.

Auf den Titel folgt p. III—IV Dedication an den Fürsten Pietro Odescalchi, dann p. V ff. das Schreiben Bottari's an Orsi. Auf der unbezeichneten p. XXIII steht „*Si vende . . .*“, auf der unbezeichneten p. 147 das Imprimatur. Die Varianten stehen unter dem Text.

Texte der Vita.

1. Handschrift des Commendatore Francesco de Rossi, im Dialekt von Siena; bricht kurz vor dem Schlusse ab. Gedruckt bei Telesforo Bini, Rime e prose del buon secolo della lingua tratte da manoscritti e in parte inedite. Lucca, dalla tipografia di Giuseppe Giusti, 1852, p. 124—152; Proben nach Bini bei Zotenberg-Meyer p. 366 f.

2. Bl. 1—63 von Bibl. Nat. Laval 93 in 4°, 80 Bl., perg., 14. Jahrh., mit Miniaturen, in venezianischem Dialekt. Beschreibung bei Marsand I, 548 f., Beschreibung und Proben bei Zotenberg-Meyer p. 364—366.

3. Bl. 51—81 des Oxforder Codex Canonicianus No. 126 in Conte Alessandro Mortara's Catalogo dei Codici Canoniciani Italici (Oxonii 1864), in venezianischem Dialekt, etwas jünger als die vorige Handschrift.

Diese drei Handschriften haben manches eigentümliche und nennen z. B. den Barachias vielmehr Alfanos.

4. Dazu kommt nach Koch p. XIII f. die Version in British Museum Add. 10902; „doch bemerkt P. Meyer über diese in einer handschriftlichen Note, dass sie sich im Anfang der von Bini herausgegebenen genau anschliesse, gegen das Ende aber in ein anderes religiöses Thema übergehe“.

5. Einen kürzeren Text bieten auch Mortara's Handschriften No. 202 und No. 211 Bl. 1—52 (beide venezianisch) sowie die mit einander vielleicht näher zusammenhängenden No. 217 Bl. 1—35 (toscanisch) und 273 (venezianisch); möglicherweise auch die anderen von d'Ancona p. 144 angeführten Codices zu Mailand, Florenz und im Catal. Farsetti, über welche mir weitere Notizen nicht zu Gebote stehen.

Diese kürzere Vita ist ein in ganz Italien verbreitetes Volksbuch geworden und liegt in einer grossen Anzahl von unter einander sehr verschiedenen Ausgaben vor.[1]) Ich zähle im folgenden auf, was mir von solchen bekannt geworden ist, wobei ich die Fassung des Titels (Vita statt Storia) als entscheidend betrachte.

6. Der älteste Text ist möglicherweise ein undatirter Druck des 15. Jahrh. in 4° in der Biblioteca Trivulziana; Gamba p. 280ª bezeichnet ihn als edizioncella, was

---

1) In welchen derselben sich der Name Alfanos findet, weiss ich nicht zu sagen. No. 12. 13. 15, welche mir vorlagen, haben Barachia.

wohl auch d'Ancona, Sacre rappresentazioni II, 144 bewogen haben wird, an den kürzeren Text zu denken.

7. La vita di san Giosaphat convertito per Barlaam. Am Ende: Quì finisse la vita del Glorioso santo Josaphat convertito per Barlam. Stampata in Venetia per Augustino Bindoni. Nel anno del Signore. 1539. in 8°. (Jacopomaria Paitoni, Biblioteca degli Autori antichi Greci, e Latini volgarizzati (Venezia 1766) II, 116.)

8. Vita del glorioso S. Giosafat convertito da Barlaam. Firenze, Pagolini, 1582 (d'Ancona p. 145).

9. Wahrscheinlich gehört hierher der Druck „1606. in 8°. Venezia per Daniel Bissuccio, citata nella Capponiana pag. 427" (Paitoni a. a. O.).

10. „Vita di san Giosafat convertito da Barlaam. By Geo. Antonio Remondini. Published about 1600, at Venezia and Bassano, 16mo. There is a second edition of this, also without date; and a third, published in Modena in 1768, with illustrations" Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I, XCVI, vgl. Koch p. XIV. Daran schliesst sich eine englische Bearbeitung, s. Koch a. a. O. und Rhys Davids a. a. O. p. XCVII: „The History of the Five Wise Philosophers; or, the Wonderful Relation of the Life of Jehoshaphat the Hermit, Son of Avenerian, King of Barma in India, etc. by N. H. (that is Nicholas Herick [anders Grässe, Trésor V, 180]), Gent, London, 1711, pp. 128, 12mo. This is a prose romance, and an abridged translation of the Italian version of 1600, and contains only one fable (at p. 46) of the Nightingale and the Fowler".

11. Vita del S. Giosafat convertito da Barlaam, ristampata, e di varie figure adornata. Messina, Bisagni, 1678. kl. 8°. (Brunet III (1862), 542.)

12. Vita del glorioso S. Giosafat Convertito da S. Barlaam Eremita In questa impressione diligentemente corretta, ed adornata di varie figure. In Pesaro;)(1770.)(In Casa Gavelli. Con Lic. de' Superiori. 64 pp. 16°. Beginnt: *Questa Leggenda narra, che nell' India fu un Re, che avea nome Avenerio, Uomo crudelissimo contro i Cristiani . . .*[1]) Der Text schliesst auf p. 60; p. 61 f. Atti delle virtu' teologali Necessarj a farsi da ogni Cristiano; p. 63 Orazione a Sant' Anna; p. 64 Responsorio, e divozione di Sant' Andrea Avellino.

13. Vita del glorioso S. Giosafat convertito da S. Barlaam eremita Diligentemente corretta, ed ornata di varie figure. In Roma 1816. Nella Stamperia dell' Osp. Apost. di S. Michele presso Carlo Mordacchini Con Facoltà. 64 pp. 16°. Beginnt: *Questa Leggenda narra, che nell' Indie vi fu un Re, che aveva nome Avenerio, uomo crudelissimo contro i Cristiani . . .* Der Text schliesst auf p. 63; p. 63 f. Atti delle virtu' teologali fede, speranza, e carita' necessarj a farsi da ogni Cristiano.

14. Vita di S. Giosafat convertito da Barlaam, nuovamente corretta, ristampata e di figure adornata. Firenze, 1827, nella stamperia Formigli. 48 pp. 16°. (d'Ancona p. 144 f.)

1) Vgl. dazu die Anfangsworte der Handschriften 1 und 2 bei Zotenberg-Meyer p. 364. 366.

15. Vita di S. Giosafat convertito da Barlaam cavata dalle vite de' ss padri Nuovamente ristampata e di belle figure adornata Lucca 1829. Presso Francesco Bertini)(Con approvaz. 64 pp. 16⁰. Beginnt: *Questa Leggenda narra, che in India fu un Re il quale aveva nome Avenerio, e questo Re era uomo crudelissimo contro i Cristiani . . .*

16. Vita del glor. s. Giosafat convertito da s. Barlaam eremita. Loreto 1835. 64 pp. 8⁰. (Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Supplément, Sp. 2697).

Daran schliessen sich folgende poetische Bearbeitungen:

1. Della Vita di San Giosafat convertito da San Barlaam Eremita Canti V. composti per D. Attilio Opezzinghi, Cavaliere Palermitano. In Palermo per Gio: Francesco Carrara 1584. in 8⁰. (Paitoni II, 117. Zotenberg-Meyer p. 328. d'Ancona II, 145).

2. Ein Gedicht des Landoccio Pagliaresi, über welches d'Ancona p. 145 das folgende beibringt: „Il Mortara a col. 71 del suo prezioso Catalogo oxfordiano, ricorda una Leggenda di Sancto Giosafa figliuolo del Re Avenire dindia, che comincia: Tre persone e sancta trinitade, in fondo alla quale si legge: Questa legienda compose Neri di Landoccio Palgliaresi da Siena, ec. È noto come questo Pagliaresi fu amico e discepolo e segretario di Santa Caterina. Molto probabilmente altri codici di questa leggenda rimata del Pagliaresi si troveranno nelle Biblioteche toscane e romane: ma la mancanza di cataloghi a stampa non ci permette di indicare che il solo codice bodleiano."

3. Dramatische Bearbeitung des Socci Perrettano oder Paretano gegen Ende des 15. Jahrh., deren Drucke bei Visconte Colomb de Batines, Bibliografia delle antiche rappresentazioni italiane sacre e profane stampate nei secoli XV e XVI. Firenze per la Societa' tipografica a spese degli editori 1852. Giorgio Franz in Monaco, p. 67 verzeichnet sind. Einige Stellen daraus findet man bei Francesco Palermo, I Manoscritti Palatini di Firenze, 1860. Vol. II, 401 f.

4. Dramatische Bearbeitung des Florentiners Bernardo Pulci aus dem 15. Jahrh. Drucke bei Colomb de Batines p. 15, neuer Abdruck nebst ausführlicher Einleitung bei Alessandro d'Ancona, Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI. Firenze 1872. II, 141—186 (davon 141—145 d'Ancona's Einleitung, p. 146—162 Liebrecht's Abhandlung, übersetzt von E[milio] T[eza], p. 163—186 die Rappresentazione). Pulci hat sich ziemlich kurz gefasst und die Gleichnisse bis auf das von dem Juwel (gioia), welches Barlaam bringt, weggelassen. Nachor heisst Anacor, Theudas einfach „uno mago".

Weitere dramatische Bearbeitungen gibt es noch heutzutage, s. d'Ancona p. 144: „Sotto la forma rusticana di *Maggio*, la leggenda è tuttavia nota nel contado toscano,

e in specie in quel di Pisa, ove si rappresenta e si stampa ad uso del popolo. Ho infatti dinnanzi a me il *Maggio di San Giosaffat*, Volterra, tip. Sborgi, 1867 di pag. 48, in-24°, che comincia col discorso del Re Avvenerio:

Festeggiamo, o miei baroni,
Che alla fine ottenni un figlio
Bello e candido qual giglio
Dalli Dei benigni e buoni, ec."

3. Spanische und andere romanische Texte.

Nur aus den bibliographischen Handbüchern und dem sogleich zu erwähnenden Werke von Schæffer kenne ich den Text, dessen richtiger Titel nach den ziemlich widersprechenden Angaben etwa so lauten dürfte:

Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan y Josaphat, escrita por S. Juan Damasceno, traducida por Juan de Arce Solorzano. Madrid, Juan Flamenco 1608. 8°. — Die „soldados" erinnern an die oben p. 55 verzeichneten Ausgaben der mittelalterlichen lateinischen Uebersetzung, vielleicht stammt der Text aus einer derselben.

Eine auf dem verkürzten Texte des Vincentius Bellovacensis (oben p. 55) beruhende Uebersetzung „La estoria del rey Anemur e de Iosaphat e de Barlaam" auf Bl. 132—185 des Cod. hispan. 10 der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek, aus dem 15. Jahrhundert, ist von Friedrich Lauchert in den Romanischen Forschungen VII, 331—402 herausgegeben worden.

Auf Billius beruht ein dritter Text, der von den Bibliographen aufgeführt, aber — von Pellicer abgesehen — nirgend ausführlich beschrieben wird; ich gebe daher eine genaue Beschreibung nach dem Exemplar der Münchener Staatsbibliothek:

Verdad nada amarga. hermosa bondad: honesta, vtil, y deleitable, grata, y moral historia. de la rara vida de los famosos, y singvlares Sanctos Barlaan, y Iosaphat. segvn la escrivio en sv idioma griego el gloriosso doctor, y Padre de la Iglesia S. Iuan Damasceno: y la passo al Latino el Doctissimo Iacobo Biblio: de donde la expone en lengua Castellana a sus Regnicolas el minimo de los Predicadores de la Prouincia del Sancto Rosario de las Islas Philippinas Fr. Baltasar de Sancta Cruz Comissario del Sancto Officio de Manila. Con vn corollario devoto de meditacion y contemplacion de la Via mas Sacra sobre siete estaciones de Corona, Llagas, y Sepulcro de nuestro Señor Redemptor Iesv Christo. Con las licencias necessarias impresso en Manila en el Collegio de Sancto Thomas de Aquino Por el Capitan D. Gaspar de los Reyes Impressor de la Vniuersidad Año de MDCXCII.

So der Haupttitel. Voran geht ein Blatt, beginnend: Historia magistral. de los gloriossos sanctos anacoretas Barlaan, y Iosaphat, mit kurzer Dedication an D. Fausto Cruzat y Gongora, Gouverneur und Generalcapitän der Philippinen, und dem Wappen desselben. Auf den Titel folgen 18 unnumerirte Seiten, enthaltend die ausführliche Dedication mit einer Genealogie der Häuser Cruzat und Gongora (10 pp., unterzeichnet wie auch der Prologo: F. Balthasar de Sancta Cruz y Huerta), eine Censura (3 pp.), eine Aprovacion (2 pp.), endlich ein

Prologo del traductor al lector (3 pp.). Der Text selbst in 40 Capiteln umfasst 286 Blätter mit der Ueberschrift: Historia magistral, welche von 1—287 numerirt sind, da fol. 1vo fälschlich als 2 gezählt ist; auf den Text folgt die Via sacra in 36 numerirten Blättern. Das Format ist kl. 4^{0}.

Eine Notiz über den Uebersetzer und sein Buch findet sich bei Juan Antonio Pellicer y Saforcada, Ensayo de una bibliotheca de traductores españoles. Madrid 1778. II, 28—31.

Auf diesem Texte beruht wahrscheinlich die tagalische Uebersetzung:

Aral na tunay na totoong paga acay sa tavo, nang manga cabanalang gava nang manga malo valhating santos na si na Barlaan ni Josaphat, na ypinalman sa sulat ni san Juan Damaceno, at ysinalin sa vican tagalog nang R. P. Antonio de Borja sa la compania ni Jesus (Historia magistral de Barlaan y Josaphat, traducida en el idioma tagalo por el M. R. P. Antonio Borja . . .). Impresso en el Colegio de esta M. N. y L. C. de Manila por D. Gaspar Aquino de Belen. 1712. kl. fol.

So gebe ich den Titel nach dem Catalogue des livres, imprimés et manuscrits, composant la bibliothèque de feu M. J.-P. Abel-Rémusat. Paris 1833, No. 740, p. 78 f., auf welchen sich auch Francisque Michel, Roman de la Violette p. XLVII und Grässe, Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte II, 3, 463 berufen. Vgl. Brunet III (1862), 543, welcher als Anzahl der Blätter XI und 209 angibt, und Grässe, Trésor de livres rares et précieux I, 293.

In abgekürzter Form findet sich die Legende auch in Pedro de Ribadeneira's öfters gedrucktem und auch in das Lateinische, Französische, Italienische, Deutsche, Niederländische und Englische übersetztem Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos (s. Grässe Trésor VI, 1, 105 f.) und zwar T. II, 462—474 der Madrider Ausgabe von 1624.

Einen in Buenos Aires gedruckten spanischen Text sah Kirpičnikov in Paris.

Dazu kommt endlich noch die dramatische Bearbeitung „Barlan y Josafá" durch den berühmten Lope de Vega, für welche ich auf die Analyse in Adolf Schæffer's Gesch. d. span. Nationaldramas (Leipzig 1890) I, 200 f. verweisen kann; als Quelle vermutet derselbe II, 317 den oben genannten Text vom Jahre 1608.

Einen portugiesischen Text wollte G. de Vasconcellos Abreu herausgeben, welcher auf dem Umschlage seines Manual para o estudo do Sãoskrito classico. Lisboa 1881 folgendes Werk angekündigt hat: A lenda de Barlaam e Josaphat (com a collaboração do sr. F. Adolpho Coelho . . .), segundo um manuscripto inedito portuguez. Reproducção do MS. precedida de um estudo philologico e paleographico, e do outro sobre o Buddhismo, e sua influencia no Christianismo. — Ich weiss jedoch nicht, ob dieses Buch inzwischen erschienen ist.

Ein sürselvischer Text ist von C. Decurtins im Archivio glottologico italiano VII, 256—296 herausgegeben und von G. I. Ascoli ebd. 365—425 übersetzt und mit Anmerkungen versehen worden. Zu Grunde liegt ein Alfanos-Text der italienischen Vita (oben p. 63).

B. Irische Bearbeitung.

Ueber eine irische Version finde ich Revue Celtique X, 460 in Max Nettlau's Artikel Irish Texts in Dublin and London Manuscripts folgendes:

„Barlaam and Josaphat. Ms. Eg. 136, f. 57[a]: *do sdair Barralaimh annso. Ar grádh dia uile cumhachtaigh 7 anonoir Barralaim tinnsgnum annso do sdair Barralam mur dosgriobh Ioh(ann)es Damhasenus hi* .....; according to O'Curry's catalogue the Ms. was written about the year 1600 and the text is contained on pp. 119—153."

C. Germanische Bearbeitungen.

1. Deutsche und niederländische Texte.

Unter den mittelhochdeutschen Bearbeitungen ist die hervorragendste die des Rudolf von Ems, bald nach 1220 auf Grundlage der lateinischen Uebersetzung verfasst, welche Rudolf von dem Abt Guido von Kappel erhalten hatte. Was bis zum Jahre 1812 über das Gedicht bekannt geworden war, findet man in Friedr. Heinr. von der Hagen's und Joh. Gust. Büsching's Literarischem Grundriss zur Geschichte der Deutschen Poesie, Berlin 1812, p. 282—295 und 551 f.[1]) übersichtlich beisammen; dazu kamen als direkte Vorläufer von Köpke's Ausgabe im Jahre 1816 die Mitteilungen in desselben Büsching's Wöchentlichen Nachrichten für Freunde der Geschichte des Mittelalters I, 104—112. 142—143. 229—240. Die Handschriften in ihrem Verhältniss zu einander und zu dem lateinischen Texte sind neuerlich eingehender untersucht worden in der Schrift: Das Handschriftenverhältniss in Rudolfs von Ems Barlaam von Dr. Franz Söhns. Erlangen, Deichert, 1878. 86 pp. 8°. (vgl. Lambel in der Germania XXV, 377—381), dessen Uebersicht über die zahlreichen Handschriften und Handschriftenfragmente allerdings nicht ganz vollständig ist. Zur Ergänzung vergleiche man die Zusammenstellungen von Karl Goedeke, Deutsche Dichtung im Mittelalter. Hanover 1854, p. 188[b] und Grundriss zur Geschichte der Deutschen Dichtung. Zweite Auflage. I, 123. Dazu sind neuerlich noch Fragmente in Basel hinzugekommen (A. Gessler, Bruchstücke einer Barlaamhs.: Anz. f. deutsch. Altert. XIV, 217).

Rudolf folgt im Ganzen dem lateinischen Texte, aber in freier Weise und gelegentlich mit eigenen Einschaltungen;[2]) merkwürdiger Weise fehlt die Parabel vom Mann und Vogel. In directem Gegensatz gegen Docen's begeisterte Worte über dieses Werk Rudolf's im Museum für Altdeutsche Literatur und Kunst. I, Berlin 1809, p. 48—50 hat Gervinus über das Gedicht schonungslos den Stab gebrochen; gerechter ist die Würdigung bei Kirpičnikov p. 204—208, der freilich diejenigen, welche gegen den Stoff an sich eingenommen sind, auch nicht überzeugen wird. Ausgaben:

1) P. 282 ist zu lesen: Schelhorn, amoenit. lit. III, 110. (Gemeint ist übrigens die zweite Auflage, Frankfurt und Leipzig 1730.)

2) Ueber eine derselben vergleiche man Reinhold Köhler. Zu Rudolfs Barlaam: Germania XXII, 285.

Barlaam und Josaphat von Rudolf von Montfort herausgegeben und mit einem Wörterbuche versehen von Fr. Karl Köpke, Professor am Joachimsthalschen Gymnasium. Königsberg, bei Fr. Nicolovius. 1818. XII pp., 402 Spalten, p. 404—529. 8°.

Vgl. Benecke in den Götting. gel. Anzeigen 1820. Stück 34, p. 319—338. B. J. Docen in den Wiener Jahrbüchern der Lit. XI (1820), 110—138. K. Lachmann's handschriftliche Noten zu Köpke's Ausgabe . . aus Lachmann's Handexemplar mitgeteilt von A. Schönbach: Zeitschr. f. d. österreichischen Gymnasien XXV, 46—53.

Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems herausgegeben von Franz Pfeiffer. Leipzig G. J. Göschen'sche Verlagshandlung 1843. XIV pp. 406 Spalten, p. 407—463. 8°. (Auch mit dem Titel: Dichtungen des deutschen Mittelalters. Dritter Band Barlaam und Josaphat.)

Ein zweites, wohl gleichfalls noch dem 13. Jahrhundert angehöriges Gedicht ist von einem Bischof Otto verfasst worden, welcher sich dem lateinischen Texte näher anschloss als Rudolf. Handschriftlich in mitteldeutscher Aufzeichnung zu Laubach in einem Codex zur ersten kleineren Hälfte Pergament, zur grösseren Papier, letztere im Jahre 1392 vollendet und nach Diefenbach vielleicht im Kloster Arnsburg bei Lich geschrieben. Vgl. die Mitteilungen von Benecke in der zu Rudolf erwähnten Recension (wiederholt von Franz Pfeiffer in der Zeitschr. f. deutsches Alterthum II, 361—362); L. Diefenbach, Mittheilungen über eine noch ungedruckte mittelhochdeutsche Bearbeitung des Barlaam und Josaphat aus einer Handschrift auf der Gräflichen Bibliothek zu Solms-Laubach. Giessen, Ricker, 1836. 16 pp. 8°; endlich Pfeiffer in den Sitzgsber. d. Wien. Akad. Phil.-hist. Cl. Bd. XLI, 316 f. 320—327.

Von einem dritten Gedicht des 13. Jahrhunderts ist ein Bruchstück, in der Wasserkirchbibliothek zu Zürich c. 79 c, herausgegeben von Pfeiffer in der Zeitschr. f. deutsches Alterthum. I, 126—135; zu demselben konnte später in dem eben erwähnten Bande der Sitzgsber. p. 317—319 (vgl. 313—315) ein zweites in Aarau befindliches Bruchstück nachgetragen werden. Auch dieser Bearbeiter fügt dem lateinischen Texte manches eigene hinzu (Kirpičnikov p. 196).

Ein abgekürzter Prosa-Text steht im Cod. Germ. Monac. 537, fol. 318—329 aus dem 15. Jahrhundert. Er ähnelt dem lateinischen Texte des Jacobus de Voragine, von dem er jedoch im Schluss abweicht.

Von deutschen Drucken sind vier bekannt, zwei Incunabeln und zwei Drucke aus dem 17. Jahrhundert, sämmtlich nach der mittelalterlichen lateinischen Uebersetzung gefertigt.

L. Hain, Repertorium bibliographicum I, 2, 223 f. No. 5915 = Bibl. reg. Monac. Inc. s. a. 157^{b} fol. Anfang: *HIe vahet an eyn gar loblich vnnd || heylsam allen christglaubigen cro-||nica. Sagend von eynem heyligen || künig mit namen Iosaphat. wie || der ward bekeret von eynem heyli-||gen vatter vnnd aynsideln genant || Barlaam.* Ende: *Eyn ende hatt das bůch der christenlichen lere || die hystori Iosaphat vnd Barlaam genannt.* 96 Bl. fol., die volle Seite zu 36 Zeilen (nicht 35, wie die Biblio-

graphen angeben). S. l. et a. [Augsburg, Günther Zainer.] 64 Capitel mit eben so viel Holzschnitten.[1])

Goedeke I[2] 373 = Bibl. Gotting. Patr. graec. 422. Anfang: *Hie vahet an eyn gar löblich vnd heylsam allen christgelaubigen cronica. Sagēd vō einē heyligen künig mit namen Iosaphat, wie d' ward bekeret von eynem heyligen vatter vnd ainsideln genant Barlaam.* 96 Bl. fol., die volle Seite zu 35 (36?) Zeilen. S. l. et a. [Augsburg, Anton Sorg].[2])

Historia: Von dem Leben vnnd Thaten | beyder heyligen Beichtiger vnnd Eremiten | Barlaam vnnd Josaphats: Wie Josaphat eines Heydnischen Königs auss India einiger Sohn | von gedachtem Barlaam zum Christlichen Glauben bekehrt worden | sehr anmůtig vnd lustig zulesen. Durch den H. Joannem Damascenum vor 900. Jahren inn Griechischer Sprach beschriben: Hernach durch Georgium Trapezuntium in das Latein | vnd jetzt in vnsere Teutsche Sprach gebracht: Durch Vlrichen Satler Spitalpfleger zů Dilingen | zuuor niemals in Teutscher Sprach aussgangen. Cum facultate superiorum. Getruckt zů Dilingen | durch Adam Meltzer. M. D. CIII. Nach dem Titel Dedication an den Bischof Heinrich von Augsburg (6 Bl. unnumerirt), Vorrede an den Leser (1 Bl. unnumerirt), der Text selbst auf 256 Bl., am Schluss Register (6 Bl. unnumerirt) über die 39 Capitel (Cap. 38 und 39 des folgenden Textes und der Ausgabe von Billius sind in eins zusammengezogen). Format 8°. Das *Conversus* ist mit übersetzt.

Historia Von dem Leben Der zweyen H. Beichtiger Barlaam Eremiten | vnd Josaphat dess Königs in Indien Sohn | voll der Glauben vnd Sitten-Lehr | sehr anmůthig vnd lustig zu lesen | auch den Seelsorgern vnd Predigern gar nutzlich vnd dienlich. Durch Den Heil. Joannem Damascenum vor 900. Jahren Griechisch beschrieben | in das Teutsche aber auss dem Lateinischen ůbersetzt | Durch die zwen Hochgebohrne dess Heiligen Rōmischen Reichs Grafen vnd Herren Herren Schweickharden | Grafen zu Helffenstein | rc. rc. dann Johann Georgen Grafen von Hohenzollern. Cum facultate Superiorum. Et Privilegio Serenissimi Electoris Bavariæ. Verlegt durch Johann Herman von Gelder. München | Gedruckt bei Sebastian Rauch | Anno 1684. Nach dem Titel Register über die 40 Capitel (12 pp. unnumerirt), der Text selbst auf 602 pp. Format 8°. Das *Conversus* fehlt.

Eine moderne Bearbeitung der Legende verdankt man dem bekannten Jugendschriftsteller Christoph von Schmid (Goedeke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung[1] III, 658 f.); dieselbe erschien zuerst in seinen Gesammelten Schriften Bd. 15 (Augsburg 1843), p. 3—194 und ist seitdem öfters wieder abgedruckt worden, zuletzt in der Katholischen Volksbibliothek. Serie I. Bd. 74 und 75. München, Seyfried und Comp. s. a. [1893]. 111 S. 8.

1) Ebert's Behauptung No. 1657, dass in diesem Text auf Bl. 95b *ter beyter leib* stehe, beruht auf einem Irrtum, wovon ich mich auch an dem Leipziger Exemplare, welches ihm vorlag, selbst überzeugt habe.

2) Ueber die Holzschnitte beider Drucke möge man R. Muther, Die deutsche Bücherillustration (München 1884) I, 11. 16 vergleichen.

Endlich ist aus diesem Jahrhundert noch eine ziemlich freie dramatische Bearbeitung zu nennen:

Des Kreuzes Prüfung. Glaubenstragödie von San Marte (A. Schulz). Magdeburg, Heinrichshofen'sche Buchhandlung, 1845. 106 pp. 12°.

Von einem niederländischen nach Billius bearbeiteten Texte hat mir folgendes Exemplar vorgelegen:

Het leven en bedryf van Barlaäm den heremijt, en Josaphat koning van Indien, Beschreven door den H. Oudvader Ioannes Damascenus, En nu in Nederduits vertaelt door F. v. H. Tot Rotterdam, By Fransois van Hoogstraeten, Boekverkooper, Anno M. DC. LXXII. Nach dem Titel mit der Ueberschrift „Aen den Lezer" die Uebersetzung der Vorrede des Billius (7 pp. unnumerirt, am Schlusse „Hæc Historia . .“), darauf ein geistliches Gedicht von H. Dullaart mit einleitenden Versen des „Vertaelders" (5 pp. unnumerirt), der Text selbst auf 431 pp. in 40 Capiteln. Format kl. 8°. Mit Kupfern, deren erstes (vor dem eigentlichen Titel) den Nebentitel enthält: Historie van Barlaäm en Iosaphat, Beschreven door den H. Out. Vader I. Damascenus. — Nach Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I, XCVI erschien eine frühere Auflage dieses Buches in 12° zu Antwerpen 1593.

2. Englische Texte.

Englisch können wir die Legende in vier stark verkürzten Bearbeitungen nachweisen, davon drei in Versen und eine in Prosa. Von jenen, die drei von einander unabhängige Recensionen darstellen (danach ist die Bemerkung von Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I, XCVII zu berichtigen), befindet sich die einzige vollständig erhaltene von 1250 Versen in Cod. Bodl. 779, aus dem 16. Jahrh., pap., 310 Blätter enthaltend, fol. und zwar auf fol. 288^{b}—302. Sie ist herausgegeben in: Altenglische Legenden Kindheit Jesu. Geburt Jesu. Barlaam und Josaphat. St. Patrik's Fegefeuer. Aus den verschiedenen Mss. zum ersten Male herausgegeben von Carl Horstmann. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1875, p. 113—148 (über die Handschrift ebd. p. XXXIV ff.; einige Emendationen gibt F. Holthausen in der Anglia XIV, 318 f.).

Die zweite Bearbeitung findet sich in Cod. Vernon zu Oxford aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., perg., 412 Blätter in grösstem fol. und zwar auf fol. 100 ff. Erhalten sind 792 Verse, in der Mitte fehlt ein Blatt mit 480 Versen. Herausgegeben in den Altenglischen Legenden p. 215—225 (über die Handschrift ebd. p. XVIII ff.).

Die dritte Bearbeitung ist enthalten in Cod. Harl. 4196 des Brit. Mus. aus dem 14. Jahrh., fol. 199^{b} ff. Herausgegeben in den Altenglischen Legenden p. 226—240 (über die Handschrift ebd. p. III f.). Sie bricht mit V. 1164 unvollendet ab.

Die Prosa-Bearbeitung ist gleichfalls von Horstmann unter dem Titel „Barlaam und Josaphat, eine Prosaversion aus Ms. Egerton 876[1]) fol. 301" im Programm des

1) Dies ist eine Sammelhandschrift von 177 einzelnen Stücken, von denen der Barlaam und Josaphat das 171ste ist.

Königlichen katholischen Gymnasiums zu Sagan, 1877 p. 3—17 herausgegeben worden: p. 3—6 Einleitung, p. 7—17 Text (vgl. dazu E. Kölbing in den Englischen Studien III, 190 f.). Hinzugefügt sind Varianten aus Cod. Harl. 4775, dem jedoch im wesentlichen Cod. Egerton 876 selbst als Vorlage gedient hat; eine dritte hierher gehörige Handschrift Cod. Harl. 630, die gleichfalls den Barlaam und Josaphat enthalten haben dürfte, ist leider nur unvollständig erhalten.

3. Skandinavische Texte.

Der altnorwegische Text, welchen auf Grund einer Notiz des Abtes Arngrímr von þíngeyrar in seiner Bearbeitung der Saga des Bischofs Guđmundr Arason von Hólar, jetzt gedruckt in Vigfússon's Biskupa Sögur II (1878), 54, die Herausgeber dem König Hákon Sverrisson († 1204) zugeschrieben haben, ist vielmehr von, resp. für dessen Enkel Hákon den jüngeren (geb. 1234, gest. 1257) etwa zwischen 1250 und 1257 verfasst worden, was von Gustav Storm, Om Tidsforholdet mellem Kongespeilet og Stjórn samt Barlaams og Josafats Saga: Arkiv for nordisk Filologi III (1886), 83—88 überzeugend nachgewiesen wurde (vgl. auch Gudbrand Vigfússon, Sturlunga Saga. Bd. I. Prolegomena p. CXXXV). Diese Uebersetzung folgt im ganzen dem lateinischen Text, wenn auch mit manchen Abweichungen im einzelnen und vielfachen Zusätzen, welche Keyser und Unger in den Anmerkungen zu ihrer Ausgabe kenntlich machen und von welchen der eine in Cap. 168 nach Storm's Nachweis dem älteren Teil der altnorwegischen Bibelhistorie „Stjórn“ entnommen ist. Der Anfang weicht vom lateinischen Texte erheblich ab, am Schlusse steht das „*Conversus*“. Diese altnorwegische Bearbeitung ist übrigens schon von Thormodus Torfaeus, Series dynastarum et regum Daniae, Hafniae 1702, p. 3 und von Halfdanus Einari, Historia literaria Islandiae. Editio nova. Havniae 1786, p. 101 kurz erwähnt worden. Ueber die Handschriften (in Stockholm und Kopenhagen) haben Keyser und Unger in ihrer zunächst auf dem Stockholmer Pergament-Codex No. 6 in fol. beruhenden Ausgabe alles erforderliche beigebracht. Der Titel derselben lautet:

Barlaams ok Josaphats Saga. En religiös romantisk Fortælling om Barlaam og Josaphat, oprindelig forfattet paa Græsk i det 8de Aarhundrede, senere oversat paa Latin, og herfra igjen i fri Bearbeidelse ved Aar 1200 overfört paa Norsk af Kong Haakon Sverressön. Udgivet af R. Keyser og C. R. Unger. Med lithographeret Skriftpröve. Christiania. Trykt paa Feilberg & Landmarks Forlag i Carl C. Werner & Comp.s Bogtrykkeri. 1851. XXIV, 263 pp. 8°.

Davon p. 213—241 Anmærkninger, in welchen namentlich das Verhältniss zum lateinischen Texte berücksichtigt ist, und p. 242—262 Ordregister.

Danach die moderne dänische Uebersetzung:

Barlaam og Josaphat. En religiös Roman. Oversat fra oldnorsk af H. E. Kinck. Christiania. Trykt paa Feilberg & Landmarks Forlag hos Carl C. Werner & Comp. 1852. IIII, 302 pp. kl. 8°.

Ein altschwedischer Text aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts befindet sich handschriftlich in Stockholm im eigenhändigen Concept und einem Stück Reinschrift des Uebersetzers, über welchen H. Schück in No. 6 seiner mir unzugänglichen Medeltidstudier: Samlaren, Tidskrift utgifna af Svenska Literatursällskapets Arbetsutskott VI (1885), 154—169 des näheren gehandelt hat. Die Annahme von Keyser und Unger, dass zu dieser Uebersetzung der altnorwegische Text benutzt sei, wird namentlich durch den ganz übereinstimmenden Anfang nahe gelegt. Uebrigens soll dieser Text nach Grässe, Literärgeschichte II, 3, 462 bereits bei Lenstroem, Svenska Poes. Hist. I, 114 ff. besprochen sein. Herausgegeben von G. E. Klemming als:

Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet. Prosadikter från Medeltiden. Första Häftet. [Barlaam och Josaphat.] Stockholm, 1887. Kongl. Boktryckeriet. 110 pp. 8°. [Heft 91 der ganzen Sammlung.]

D. Westslavische Bearbeitungen.

Der Text des Billius wurde in polnische Verse übertragen von M. I. Kuligowski. Sein Werk hat folgenden Titel:

Krolewic Indiyski w Polski stroy przybrány albo Historya O Swiętym Iosaphacie Krolewicu Indiyskim, y o Swiętym Barlaamie Pustelniku, Pustyniey Sennáár názwáney. Od Swiętego Iana Damascena nápisána, á z Græckiego ięzyká na Łáćiński od Iákubá Billiußá, Prunæußá Cenobiárchy przetłumáczona. Teraz záś, Przez X. Matthevsza Ignacego Kvligowskiego . . . . . A Dla pożytku Duchownego do Druku podána. Roku Páńskiego 1688. w Krakowie, w Drukárni Mikołáia Alexandra Schedla, I. K. M. Ordináriynego Typogr: kl. fol.

XII unbezeichnete pp. enthalten: I Titel. II Bild: Josaphat in der Wüste. III—IV Gedicht an Kasimierz Ian Sapieha. V Bild mit Versen auf die Familie Sapieha bezüglich. VI—VII Gedicht des Stanisław Iozef Biezanowski zur Empfehlung des Werkes und zur Verherrlichung der Familie Sapieha. VIII Do Czytelniká (hier die Notiz, dass Kuligowski die Ausgabe von 1593 zu Grunde legte). IX—XI Regestr pvnktow. XI Vorrede des Billius: Iacobvs Billivs. Lectori Salutem etc. XII. Noch einige Verse über den polnischen Krolewic Indiyski und das iudicium des Aloisius Lipomani. Der Text in 40 Punkt auf p. 1—297. p. 297 nach dem Amen noch einige Verse, überschrieben Zamknienie. p. 298—299 Druckfehler. Die Seitenzahlen der letzten Blätter sind in dem Berliner Exemplar Ba. 3740 fol. abgerissen, eine erhaltene Seitenzahl 297 steht für richtiges 296. Ein anderes Exemplar befindet sich nach Ebert zu No. 1659 in der Dresdener Bibliothek.[1])

Von den Werken des Verfassers und speciell vom Krolewic Indiyski handelt X. M. Hieronym Juszyński, Dykcyonarz poetow polskich (w Krakowie 1820) I, 228—231. Derselbe erwähnt, dass ein gegen das theologische Dogma verstossender Druckfehler auf p. 136 in 500 Exemplaren getilgt, in 200 stehen geblieben ist; diesen Fehler

1) Hiernach sind die Angaben Grässe's, Literärgeschichte II, 3, 462 f., mehrfach zu berichtigen.

habe Kuligowski in seinem zu Warschau 1694 veröffentlichten Heraklit ausdrücklich verbessert. Man vergleiche auch noch Bentkowski, Historya litteratury polskiey (Warschau und Wilna 1814) I, 375. 396.

Eine čechische Version des Barlaam und Josaphat nach dem mittelalterlichen lateinischen Texte gearbeitet befindet sich in einer 1470 zu Neuhaus geschriebenen Handschrift. Gedruckt wurde eine solche zu Pilsen bei Mik. Bakalář 1504 und 1512, sowie mit moderneren Sprachformen zu Prag bei Jiří Dačicky 1593. Man vergleiche die näheren Nachweisungen bei Jos. Dobrowsky, Gesch. d. Böhm. Spr. u. ält. Lit. (Prag 1818), p. 244 und Jos. Jungmann, Historie literatury české (Prag 1849) p. 113[a] No. 899.

Anhang I. **Die Parabeln des Barlaam und Joasaph.**

Im folgenden beabsichtige ich, das wesentlichste Material über die sonstige Verbreitung der im Barlaam und Joasaph enthaltenen Parabeln in möglichster Kürze zusammenzufassen, womit zugleich der Ursprung einiger derselben in klareres Licht gestellt werden wird. Diejenigen, für welche mir keine Parallelen zur Hand sind, habe ich ganz unerwähnt gelassen, während ich den Inhalt der behandelten als bekannt voraussetzen darf.[1])

1. Die erste Doppelparabel von der Todestrompete und den vier Kästchen ist, nachdem Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 143. 109. 251 und M. Gaster in Graetz's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums XXIX (1880), 40—44 reichliche Literatur zusammengetragen, neuerlich eingehend erörtert worden von Eugen Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle, Niemeyer 1884. VIII, 110 pp. 8°. Vgl. die Recensionen von N. Zingarelli im Archivio per lo studio delle tradizioni popolari III, 143—146; von H. Brandes in der Anglia VIII, 24—26; von H. Varnhagen in der Deutschen

1) Für den wunderbaren Stein Barlaam's ist im Anschluss an Cassel, Aus Literatur und Symbolik p. 236 an den indischen Cintâmaṇi und andere wunderbare Steine, aber auch mit Veselovskij in seinen Recensionen von Kirpičnikov und Cosquin an die drei Kleinode der buddhistischen Glaubensformel zu erinnern. — Der Parabel vom heidnischen König und gläubigen Vezîr begegnen wir in einer russischen Erzählung des Kirill von Turov, s. das von Veselovskij citirte Buch M. Suchomlinov's O sočinenijach Kirilla Turovskago (1858), p. 50—53. — Auch sonstige Einzelheiten aus Barlaam und Joasaph sind gelegentlich von anderen Schriftstellern benützt worden, so die Geschichte von dem Ratgeber des Königs oben p. 17, Abschnitt 4 vom Verfasser des Conde Lucanor (s. Dunlop-Liebrecht p. 501[b]) und die den buddhistischen Quellen (s. z. B. Kern, Der Buddhismus I, 58) durchaus entsprechende Begründung der Askese durch den unvermeidlich drohenden Tod von Jacobus de Vitriaco und Stephanus de Borbone (s. A. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon (Paris 1877) p. 58 nach H. Gaidoz in der Mélusine III, 295[a]). — A. Veselovskij's Abhandlung „O slavjanskich redakcijach odnogo apologa Varlaama i Ioasafa“ im Sbornik der St. Petersb. Akad. vom J. 1879 habe ich leider nicht einsehen können.

Lit.-Zeitung 1885, 717; im Giornale storico della letteratura italiana III, 142 f.; sowie die Bemerkungen von Joh. Bolte im Jahresber. üb. d. Erscheinungen a. d. Geb. der german. Philol. VI, 116 f. Da in der Untersuchung von Braunholtz der eigentliche Kern der Parabel neben ihren späteren Combinationen mit anderen Erzählungen viel zu sehr in den Hintergrund tritt, so will ich folgendes bemerken: Die Geschichte von der Todestrompete ist mit Cassel, Aus Literatur und Symbolik p. 166—168 und Braunholtz direct an die Legende von Aśoka's Bruder Vîtâśoka (Burnouf, Introduction² p. 370 f.) anzuknüpfen, deren Grundidee offenbar mit der der griechischen Geschichte vom Schwerte des Damokles identisch ist und in der Erzählung vom Sohne des buddhistischen Kaufmanns bei Somadeva VI, 27 (I, 237 von Tawney's Uebersetzung) wohl ihren einfachsten und schönsten Ausdruck gefunden hat. Die Kästchengeschichte dagegen wird nach dem Vorgange von Liebrecht, Jahrb. f. roman. u. engl. Lit. 329 f. = Zur Volkskunde p. 455 f., Cassel und Braunholtz mittelbar an die Legende von Yaśas (Burnouf² p. 333 f.) anzuschliessen sein, von welcher übrigens auch die von Hommel bei Weisslovits p. 166 mitgeteilte Erzählung des Ibn Bâbawaih herzuleiten sein wird; diese Legende von Yaśas ist jedoch umgestaltet durch den Einfluss der in Benfey's Pantschatantra I, 407 ff. behandelten anderweitigen Kästchengeschichten, zu denen M. Gaster a. a. O. (vgl. schon J. Perles am gleichen Orte XXII (1873), 16) interessante und wichtige rabbinische Parallelen beigebracht hat.

2. Zu der Parabel von Mann und Vogel hat namentlich Oesterley zu Cap. 167 der Gesta Romanorum eine reiche Literatur zusammengetragen, welcher Reinhold Köhler zu No. XV p. 101 von Schiefner's Awarischen Texten (St.-Petersburg 1873) das. p. XXVI nur die Version Ibn Chisdai's nach den Uebersetzungen Meisel's, Steinschneider's und A. Tendlau's in seinem Buche Fellmeiers Abende (Frankfurt a. M. 1856) No. 21 hinzuzufügen wusste. Zu all dem kommen jetzt die Einleitung zu dem Büchlein von Gaston Paris, Le lai de l'oiselet. Poème français du XIII. siècle, publié d'après cinq manuscrits de la Bibliothèque nationale et accompagné d'une introduction. Paris, Chamerot 1884. 99 pp. kl. 8°. (vgl. Lit. Centralbl. 1884, Sp. 1526 f.); ferner eine spätere persische Version aus dem Maḥbûb al-Qulûb des Barkhwardâr bin Maḥmûd Turkmân Farâhî, genannt Mumtâz, welche von Edward Rehatsek, Amusing Stories (Bombay 1871) zuerst übersetzt und danach von W. A. Clouston, A Group of Eastern Romances and Stories (Glasgow 1889) p. 448—452 wiederholt worden ist (vgl. letzteren p. XXII—XXV. XL und 563—568, wo jedoch über die Geschichte der Parabel nichts wesentlich neues beigebracht ist;[1]) endlich eine arabische Version in den Contes arabes publiés par le père A. Salhani, S. J., Beyrouth 1890. Ueber die Verbreitung der Parabel in jüdischen Quellen vergleiche man Steinschneider, Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 864 Anm. 99. Mit Benfey Pantschatantra I, 380 f. suche ich die indische Parallele in Buch III, Fabel 13 des Pancatantra, aber für die

1) Mit dem Maḥbûb al-Qulûb ist nach Clouston p. XXIII Anm. das von Rehatsek im Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. XXII, 148 Anm. zu unserer Parabel angeführte „Shamsah va Quhquhah" identisch.

vorliegende Form ist unser Roman das älteste Zeugniss. — Was die westlichen Texte des Barlaam und Josaphat betrifft, so fehlt die Fabel merkwürdiger Weise bei Rudolf von Ems, findet sich aber in der Bearbeitung des Bischofs Otto, s. Zeitschr. f. deutsches Alterth. II, 362, und vereinzelt in anderen mittelhochdeutschen Handschriften, so in Cod. germ. Monac. 311, fol. 18a.

3. Der „Mann im Brunnen" ist von mir in dem „Festgruss an Otto von Böhtlingk" p. 68—76 eingehend behandelt worden. Dazu kann ich jetzt noch folgendes nachtragen:

Zu den Parallelen aus dem Mahâbhârata, von denen die im elften Buche seitdem auch von W. A. Clouston, A ‚Barlaam and Joasaph' Parable in the ‚Mahabharata': Athenaeum 7 Febr. 1891, p. 186 f. behandelt worden, ist zu bemerken, dass die Geschichte von Jaratkâru, welche p. 70 berührt ist, in einer Erzählung von Agastya und seinen Ahnen Mahâbh. III, 96, 14 = III, 8553 (vgl. Zeitschr. D. M. G. XXXIV, 590) ihr Analogon findet (vgl. jetzt auch A. Holtzmann, Die neunzehn Bücher des Mahâbh. p. 16 f. 205). Zu den Allegorien vom Baum vergleiche man ferner die Schilderung des „preisenswerten Baums der Tugend" (*dharmavṛksho 'yam îḍyaḥ*) bei Böhtlingk, Indische Sprüche² III, 395 No. 6547. Einer tibetischen Version gedenkt nach einer Mitteilung Schiefner's Liebrecht in der Germania XXXV, 351 f.

Beiläufig verwertet ist der Mann im Brunnen in einem türkischen Avicenna-Roman, s. Nöldeke, Das arab. Märchen vom Doctor und Garkoch (Abh. Berl. Akad. a. d. J. 1891) p. 53.

Die p. 73 erwähnte spanisch-hebräische Handschrift „enthält wohl Schriften aus dem XIII. Jahrh., ist aber aus dem XV." Diese Berichtigung entnehme ich der Notiz Steinschneider's in Nehemias Brüll's Central-Anzeiger für Jüdische Litteratur I (1891), 134, wo nunmehr diese hebräische, von Barachia Nikdani doch stark abweichende Version gleichfalls mitgeteilt ist. Zu Barachia vergleiche übrigens Grünbaum Zeitschr. D. M. G. XLII, 273.

Zum „Dit de l'Unicorne et du Serpent" ist zu bemerken, dass ein Text desselben auch in V. E. Lidforss' Choix d'anciens textes français. Lund 1877. 4°. als Stück 16 veröffentlicht ist. Der dritte der von mir erwähnten Texte steht in derselben Pariser Handschrift wie Gui's Yozaphas, vgl. Zotenberg-Meyer p. 333. Ueber dieses Dit überhaupt s. Hist. litt. de la France XXIII, 257 f. Romania I, 207.

Auf einen spanischen Text im „Libro de los Gatos" Cap. 48 verweist Marcus Landau, Die Quellen des Dekameron² p. 222 f.; vgl. H. Knust in dem Aufsatz Das Libro de los Gatos: Jahrbuch für romanische und englische Litteratur VI, 36 f.

Die p. 74 genannte Handschrift des Antiquars Kuppitsch ist jetzt möglicherweise im British Museum, s. Goedeke's Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung I², VIII und 375, No. 13.

Ein niederländisches Gedicht des J. Cats bespricht L. H. Fischer in den Jahrbüchern für Philol. u. Pädag. CXXXVI (1887), 628.

Aelter als der Apokopos sind sechs griechische Gedichte des Manuel Philes (um 1300) auf bildliche Darstellungen der Parabel, herausgegeben in Manuelis Philae

Carmina ed. E. Miller I (Paris 1855) p. 126 ff. (s. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur p. 379. 381).

Eine merkwürdige slavische Version, welche von der ursprünglichen Fassung sehr bedeutend abgewichen ist, hat Veselovskij in seiner Recension von Kirpičnikov p. 132 f. mitgeteilt.

In seiner Abhandlung über die Weisheit Balavars gibt Marr auf p. 244. 246 f. auch den georgischen Text unseres Gleichnisses mit russischer Uebersetzung.

4. Für die Parabel von den drei Freunden hat vor allen K. Goedeke in seiner Monographie über die dramatischen Bearbeitungen derselben (Every-man, Homulus und Hekastus. Ein Beitrag zur internationalen Literaturgeschichte. Hanover 1865. XII, 232 pp. 8°.),[1]) dann Oesterley zu Cap. 238 und 129 der Gesta Romanorum reiches Material zusammengetragen. Ueber die jüdischen Versionen vergleiche man jetzt die Abhandlung Israel Lévi's „Elements chrétiens dans le Pirké Rabbi Eliezer. 1. La parabole des trois amis . .“ in der Revue des études juives XVIII, 83—89 und Steinschneider, Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 864 Anm. 99. Zu den von Oesterley schon genannten spanischen Versionen in den Castigos é Documentos del rey Don Sancho und dem Conde Lucanor stellt sich als dritte nach Professor Baist's gütiger Mitteilung noch das fünfte Capitel der Historia del cavallero Cifar (Bibl. d. lit. Vereins CXII). Die Parabel findet sich ferner in Maerlant's grossem, zwischen 1257 und 1260 verfassten Gedicht „Alexanders geesten“ (J. te Winkel in Paul's Grundriss der German. Philologie II, 1, 456), in den von Hugo Gering herausgegebenen Islendzk æventyri I, 286 f. (vgl. II, 223 f.) und ist sogar in eine im übrigen durchaus historische isländische Saga übergegangen (vgl. Cederschiöld, Kalfdråpet of Vänpröfningen. Lund 1890 mit der Recension Konrad Maurer's im Lit. Centralbl. 1890, Sp. 667 f.).

Eine stark ins weltliche gewandte Variante erblicke ich in einer Erzählung, welche sich bis auf das Speculum exemplorum des Jacobus de Vitriaco († 1250) zurückverfolgen lässt. Französisch bearbeitete sie Jean Gallois d'Aubepierre in dem Fableau „La bourse pleine de sens“, deutsch unter dem Titel „Von den ledigen wîben“ Herman Fressant von Augsburg, 1352—53 Stadtschreiber zu Ulm. S. Goedeke in Benfey's Orient und Occident I, 543 No. 14 und in seinem Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung I² 298. Ich gebe nach letzterem Buche den Inhalt: „Ein junger Kaufmann hat neben seiner Frau zwei Geliebte, die ihn, als er zur Messe reisend von ihnen Abschied nimmt, bitten, ihnen Kleider von Ypern und Gent mitzubringen, und ihn mit verstellter Trauer entlassen. Als er seine Frau fragt, was er ihr mitbringen solle, gibt sie ihm einen Heller und bittet ihn, Witz dafür zu kaufen. In Ypern belehrt ihn ein Greis für den Heller, was er zu tun habe. Er zieht sich demgemäss ärmlich an und gibt bei den beiden Geliebten vor, er sei beraubt und

1) Der daselbst p. 113 f. auszugsweise mitgeteilte „Düdesche Schlömer“ des Johannes Stricerius (vgl. Goedeke, Grundriss z. Gesch. d. deutsch. Dichtung II² 336 f.) ist jetzt neu herausgegeben von Joh. Bolte als No. III der Drucke des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung.

mittellos, worauf sie ihn hinausjagen, während seine Frau, der er dasselbe sagt, ihn liebevoll aufnimmt und früh und spät für sie beide nähen und spinnen will, so dass er wohl erkennt, wo die Treue wohnt."

Die Parabel wurzelt in echt indischen bis in die späteste Zeit geläufigen Anschauungen. So variiren das Mânavadharmaśâstra IV, 238—243. VIII, 17 und eine ganze Reihe von Sprüchen, welche Blau in seinem Index zu Böhtlingk's Indischen Sprüchen p. 79[a] sämmtlich verzeichnet hat, in verschiedener Form den einen Gedanken, dass der Tote, von seinen Reichtümern und seinen Verwandten verlassen, allein von seinen guten Werken begleitet in die jenseitige Welt eingehe. Am deutlichsten zu unserer Parabel stimmt der Spruch Böhtlingk[2] 601 (vgl. W. Goonetilleke im Orientalist II (Kandy 1891), 64):

arthâ gṛhe nivartante śmaśâne caiva bandhavâḥ
sukṛtaṃ duškṛtaṃ câpi gacchantam anugacchati

‚die Reichtümer bleiben im Hause und die Angehörigen kehren auf der Leichenstätte um; die guten und bösen Werke aber folgen dir nach auf deinem Wege zum Jenseits" nach Böhtlingk's etwas freier Uebersetzung.

Derselben Anschauung begegnen wir bei den Buddhisten. Dhammapadam V. 219 f. und Vimânavatthu 52, 1 f. (vgl. L. Scherman, Materialien z. Gesch. d. Ind. Visionslitt. p. 56 f.) finden wir die schönen Verse:

cirappavâsiṃ purisaṃ dûrato sotthim âgataṃ
ñâtimittâ suhajjâ ca abhinandanti âgataṃ
tatheva katapuññaṃ pi asmâ lokâ paraṃ gataṃ
puññâni patigaṇhanti piyaṃ ñâtîva âgataṃ

oder nach Fausböll „diu peregrinatum virum, e longinquo salve redeuntem, cognati et familiares et amici salutant venientem. Similiter eum, qui bona egit, ex hoc mundo in alterum profectum bona (opera) excipiunt, dilectum propinqui velut redeuntem".

In den Schilderungen des Śatapatha-Brâhmaṇa XI, 6, 1, 7 und noch mehr der Kaušîtaki-Brâhmaṇa-Upanišad I, 4 ist die volkstümliche Auffassung durch priesterliche Speculation stark beeinträchtigt. Aber die ursprüngliche Bedeutung der beiden Frauen in der erstgenannten Stelle tritt noch deutlich hervor in der Schilderung des Mainyô-i-khard II, 125 ff. 167 ff. verglichen mit Vendîdâd XIX, 30 W. und Yašt XXII, 9 ff. 27 ff.: gute resp. böse Werke nahen dem Verstorbenen im Jenseits als eine schöne resp. hässliche Jungfrau. Damit stimmen genau die Vorstellungen der Manichäer bei Spiegel, Alterthumsk. II, 227 und ein moderner Nachklang sind noch in der ossetischen Rossweihe die Knaben, welche den Verstorbenen bewillkommnen und ihm den Weg zum Paradies weisen (Zeitschr. D. M. G. XLI, 575 f.). Abgesehen von der specielleren sinnlichen Ausgestaltung der Einzelheiten finden wir also überall die Grundanschauung ausgeprägt, dass dem Verstorbenen seine guten Werke in Freundesgestalt im Jenseits entgegentreten, und ich stehe nicht an, diesen Gedanken im Anschluss an Weber, Ind. Streifen I, 29 Anm. gegen Spiegel Alterthumsk. II, 151 Anm. schon der gemeinsamen indisch-iranischen Vorzeit zuzuschreiben, welche jedenfalls schon bestimmte

Vorstellungen über das Leben nach dem Tode entwickelt hatte. Damit entfällt für mich jeder Grund zu der Annahme Cassel's, welcher Aus Literatur und Symbolik p. 176 unserer Parabel jüdischen Ursprung zuschreiben wollte; ja die in diesem Zusammenhange bedeutsame Stelle Jes. 58, 8 wird als im Deutero-Jesaias stehend selbst persischer Beeinflussung verdächtig (vgl. Kohut in Zeitschr. D. M. G. XXX, 709 ff.). Ebensowenig bedürfen wir jetzt der an sich nicht so unebenen Vermutung Liebrecht's, Jahrb. f. roman. u. engl. Lit. II, 333 = Zur Volkskunde p. 459, dass unsere Parabel mit den von Benfey, Pantschatantra I, 489—493 behandelten Erzählungen in Zusammenhang stehe.

5. Ueber die mit der vorangehenden nahe verwandte Parabel vom Jahreskönig geben gleichfalls wieder Oesterley's Zusammenstellungen zu Gesta Romanorum Cap. 74 und 224 genügenden Aufschluss. Vgl. dazu Hommel bei Weisslovits p. 154—160, wo namentlich eine bisher übersehene Bearbeitung Langbein's, welche im wesentlichen wohl auf Cardonne zurückgeht, nachgewiesen und auch Ibn Bâbawaih's Version der Parabel mitgeteilt wird. Auf das Vorkommen der Parabel in Bechai ben Josef ibn Bakuda's Buch von den Herzenspflichten hat gleichfalls schon Oesterley hingewiesen, man vergleiche jetzt den arabischen Originaltext bei Zotenberg p. 90 f. (mit deutscher Uebersetzung wiederholt bei Weisslovits p. 90 f.) und über Bechai's Werk überhaupt Steinschneider, Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 372—378. — Cassel, Aus Literatur und Symbolik p. 177 ist wieder geneigt, die Parabel auf eine jüdische Quelle zurückzuführen, indem er an eine Erzählung des Talmud, Baba bathra 11, vom Adiabener-König Monobazus anknüpft. Dieselbe lautet: „In einem Jahr der Dürre gab der König seine und seiner Väter Schätze zur Hilfe für andere aus. Als nun Brüder und Verwandte zu ihm kamen und sagten: ‚Deine Väter haben den Schätzen, die sie erbten, immer etwas dazugefügt, du aber verschwendest alles', da sprach er: ‚Meine Väter haben für unten gesammelt, ich sammle für die Höhe. Meine Väter haben für einen Ort gesammelt, wo ihre Hand herrschte; ich aber für einen Ort, wo keine Hand hinreicht. Meine Väter sammelten Dinge, die ihnen nichts nützten; ich aber solche, die mir Frucht bringen. Meine Väter sammelten Mammon, ich aber sammle Seelenschätze; meine Väter sammelten für andere, ich aber für mich selbst. Meine Väter sammelten für diese Welt, ich aber für die Ewigkeit, wie Jes. 58. 8. Es wird vor dir hergehen die Wohlthat und die Herrlichkeit des Herrn wird dich sammeln.'" Unzweifelhaft haben wir hier dieselbe Anschauung wie in der Parabel; aber weit entfernt originell jüdisch zu sein, ist auch sie wieder alt-arischen Ursprungs, wobei äusserlich bestätigend zu dem bereits oben über Jes. 58, 8 gesagten hinzutritt, dass vor des Izates Uebertritt zum Judentum das Königsgeschlecht von Adiabene sicher der zoroastrischen Religion ergeben war (A. von Gutschmid in Ber. Sächs. Ges. Wiss. 1861, p. 186 Anm. 2; vgl. Spiegel, Erân. Alterthumsk. III, 157. 161). Es finden sowohl die Insel, auf welche der vertriebene Jahreskönig verbannt wird — ein Bild des Jenseits oder des Nirvâna —, als die vorausgesandten Schätze — die guten Werke — in der buddhistischen Spruchpoesie ihr deutliches Analogon. Man sehe vor allem Dhammapadam V. 25:

utthânen' appamâdena saññamena damena ca
dîpaṃ kayirâtha medhâvî yaṃ ogho nâbhikîrati

oder nach Fausböll „(virium) intentione, vigilantia, continentia et temperantia sapiens faciat (sibi) insulam, quam torrens [richtiger v. Schroeder „der Wogenschwall" und Neumann „Fluth"] non obruat." Beinahe noch deutlicher sind die Vers 235—238, in welchen von einem Reisevorrat (*pâtheyya*) für den Weg ins Jenseits die Rede ist und neben der Insel direct das Nirvâna als das himmlische Land der Edeln (*dibbâ ariyabhûmi*) und das Ende der Seelenwanderung (*na punañ jâtijâraṃ upehisi*) erwähnt werden. Man vergleiche auch Buddhaghosa's Commentar zu all diesen Versen. Der Schatz ist besonders deutlich im achten Abschnitt des Khuddakapâṭha bei Childers in Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. IV, 320 f., vergleiche namentlich die Verse 6—9:

yassa dânena sîlena saṃyamena damena ca
nidhî sunihito hoti itthiyâ purisassa vâ . . .
eso nidhi sunihito ajeyyo anugâmiko
pahâya gamanîyesu etaṃ âdâya gacchati
asâdhâraṇam aññesaṃ acoraharaṇo nidhi
kayirâtha dhîro puññâni yo nidhi anugâmiko

„There is a treasure that man or woman may possess, a treasure laid up in the heart, a treasure of charity, piety, temperance, soberness. A treasure secure, impregnable, that cannot pass away. When a man leaves the fleeting riches of this world, this he takes with him after death. A treasure unshared with others, a treasure that no thief can steal. Let the wise man practise virtue: this is a treasure that follows him after death", wie Childers ziemlich frei übersetzt. Die brahmanische Spruchpoesie liebt es, das Wissen als diesen Schatz hinzustellen; aber die Phraseologie dieser Sprüche Böhtlingk² No. 2445. 3239—40. 6461. 7371 erinnert deutlich genug an die Schilderung des Tugendschatzes der Buddhisten. Bekannt sind ähnliche Stellen der Evangelien Matth. 6, 19—20. Luc. 12, 33.

6. Für die Parabel von der Macht der Liebe zu den Frauen geben Liebrecht zu Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen Anm. 74 p. 462 f., derselbe in Benfey's Or. u. Occ. I, 133 = Zur Volkskunde p. 112 f. und im Jahrb. für roman. u. engl. Lit. II, 333 = Zur Volkskunde p. 459 sowie Landau, Die Quellen des Dekameron² p. 171. 223 ff. eine Reihe literarischer Nachweisungen.

Die von Liebrecht ausgesprochene Erwartung, dass diese Erzählung sich auch in der buddhistischen Literatur werde nachweisen lassen, hat inzwischen ihre Bestätigung dadurch gefunden, dass die aus den beiden grossen indischen Epen (Mahâbhârata III, 9999 ff. und Râmâyaṇa I, Cap. 9 Schl. — danach ist Teza bei d'Ancona Sacre rappresentazioni II, 162 zu berichtigen) bekannte Episode von Ṛšyaśṛnga nunmehr von Schiefner Mél. asiatiques VIII, 112—116 auch in der nordbuddhistischen Ueberlieferung nachgewiesen worden ist; mit Recht vermutet derselbe in der von den chinesischen Buddhisten öfters erwähnten Geschichte des Ṛši Ekaśṛnga (oben p. 30), welcher auch der List eines schlauen Weibes unterliegt, einen Ausfluss der gleichen Erzählung

[das bestätigt jetzt das 65. Cap. von Kšemendra's Bodhisattvâvadânakalpalatâ in dem mir gerade während der Correctur dieser Seite zukommenden Journal and Text of the Buddhist Text Society of India. Vol. I. Part II (May 1893), p. 1—20].

Ein aethiopischer Text ist unter dem Titel Vie d'Abbâ Yohanni von René Basset im Bulletin de correspondance africaine 1884, p. 443—453 (auch sep. u. d. T. Vie d'Abba Yohanni. — Texte éthiopien, traduction française avec une introduction par René Basset. Alger 1884. 24 pp. gr. 8°.) herausgegeben worden; vgl. die Anzeige Liebrecht's Mélusine II, Sp. 501 f. und die Inhaltsangabe in Lazarus Goldschmidt's Bibliotheca Æthiopica (Leipzig 1893) p. 1. Die eigentümliche Einkleidung der Erzählung zeigt, dass sie nicht etwa aus dem aethiopischen Barlaam und Joasaph herzuleiten ist.

Anhangsweise will ich hier noch eine Erzählung Ibn Bâbawaih's und zwei Ibn Chisdai's berücksichtigen. Erstere ist die Geschichte von dem Manne, der unter die Ghûlen geriet, für welche bereits Oldenburg auf die buddhistische Parallelen, das Mâkandikâvadâna im Divyâvadâna ed. Cowell and Neil, p. 524—526, das Aśvarâjavarṇana im Kâraṇḍavyûha ed. Satya Brata Samasrami, Calcutta 1873) p. 52—59 und die tibetische Version bei H. Wenzel, A Jâtaka Tale from the Tibetan: Journ. Roy. Asiat. Soc. N. S. XX (1888), 472—480 hingewiesen hat. Dazu kommen das Valâhassa-Jâtaka in Fausböll's Jâtaka-Ausgabe II, 127 ff., mit Uebersetzung wiederholt in Ed. Müller's Simplified Grammar of the Pali Language p. 128 ff., übersetzt auch von Donald Ferguson in Indian Antiquary XIII (1884), 45 ff., sowie aus der chinesischen Ueberlieferung die Versionen bei Beal, The Romantic Legend of Sâkya Buddha p. 332—340 und Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World II, 241. Den Zusammenhang mit dem Sirenen-Mythus betonen W. E. Axon und R. Morris in der Academy, Aug. 13. 27, 1881 (abgedruckt im Indian Antiquary X (1881), 291—293). Etwas weiter ab liegen Somadeva I, 10, 69 ff. (in Tawney's Uebersetzung I, 60) und die entsprechenden Erzählungen des Syntipas-Kreises, wegen deren ich auf Sengelmann's Uebersetzung des hebräischen Textes p. 50 f. 98 ff., Cassel's Ausgabe desselben mit Uebersetzung p. 109 f. 272 f., sowie auf Clouston's Book of Sindibâd p. 50 ff. 150 ff. 235 ff. verweise.

Von den beiden Erzählungen aus Ibn Chisdai gehört die erste von des Hahnes Rat (Cap. 24; vgl. Steinschneider in Busch's Jahrbuch 1845, p. 226 f. und Manna p. 101 f.) zu dem weit verbreiteten Märchen von der Tiersprache, über welches man die gründliche Untersuchung Benfey's im Orient und Occident II, 133 ff. und die Bemerkungen von Gustav Meyer und Jagić im Archiv f. slav. Philol. VII, 318. 515 nachsehen mag. Dazu kommt noch die catalanische Fassung im 7. Buch von Ramon Lull's Libre de maravelles, Cap. VI § 42 bei Conr. Hofmann in Bd. XII. Abth. III dieser Abhandlungen (s. die deutsche Uebersetzung daselbst p. 235 f.), und die neuerlich durch Reinisch, Die Sahosprache I, 109 f. (vgl. D. H. Müller in Zeitschr. D. M. G. XLVI, 402) aufgezeichnete afrikanische Version, welche wohl auf arabische Vermittelung zurückzuführen sein wird.

Die andere Geschichte Ibn Chisdai's, welche ich hier berücksichtigen möchte, ist die von den beiden einander vergiftenden Strolchen (Cap. 27), eine Erzählung, deren weite Verbreitung zuletzt von d'Ancona in der Romania III (1874), p. 182 f. (vgl. L. Toulmin Smith in der Academy Jan. 12, 1884. No. 610, p. 30b) zusammenfassend behandelt worden ist. Zu den von ihm erwähnten Versionen kommen — ausser der hebräischen — noch hinzu: 1) die buddhistische Version des Vedabbha-Jâtaka (Jâtaka, ed. Fausböll I, 252—256); vgl. H. T. Francis, A Buddhist Birth Story in Chaucer: Academy Dec. 22, 1883. No. 607, p. 416 f. und die erweiterte Bearbeitung: The Vedabbha Jâtaka translated from the Pali and compared with „The Pardoner's Tale" with introduction and notes. Cambridge 1884. 12 pp. 8°, ferner C. H. Tawney, The Buddhist Original of Chaucer's Pardoner's Tale: Journal of Philology XII, 203—208 und T. B. Panebokke, The Reward of Covetousness: The Orientalist I, 165 f. 2) die kašmîrische Version, mitgeteilt von J. Hinton Knowles, The Reward of Covetousness: The Orientalist I, 260 f. 3) die vollständigere Fassung der schon von Levin Warner, Proverbiorum et Sententiarum Persicarum Centuria (Leiden 1644. 4°) p. 31 mitgeteilten und von Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti III, 395 wiederholten muhammedanischen Version. Sie ist in der muhammedanischen Welt offenbar weit verbreitet und findet sich auch spanisch in den von F. Guillén Robles herausgegebenen Leyendas moriscas I (= Colleccion de escritores castellanos T. XXXV), 173—177 (vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde p. 279—282). Hier wie bei Muḥammad Casim Siddi Lebbe im Orientalist I, 46 f., bei E. Rehatsek in der Calcutta Review Vol. LXXIII (1881), 27 ff. und in dem Gedichte des Ferîd ed-dîn 'Aṭṭâr, welches Rückert in der Zeitschr. D. M. G. XIV, 280—287 in Text und Uebersetzung mitgeteilt hat, ist sie verbunden mit der in Deutschland als die Geschichte von dem Schwaben, der das Leberlein gefressen, einst wohlbekannten Erzählung, über deren Verbreitung man Cosquin, Contes populaires de Lorraine I, 285—288 vergleichen mag. Charakteristisch ist noch, dass diese sämmtlichen muhammedanischen Versionen ebenso wie einige der abendländischen die Geschichte mit den Wanderungen Jesu in Verbindung bringen; ich vermute daher, dass sie durch ein apokryphes Evangelium dem vorderen Orient und Europa übermittelt sein wird.

Anhang II. Barlaam und Joasaph als Heilige der christlichen Kirche.

Ueber das Vorkommen Barlaam's und Joasaph's in den kirchlichen Heiligenverzeichnissen hat — nach Mitteilungen der Jesuitenpatres Ch. de Smedt und Martinov — E. Cosquin in der Revue des questions historiques XXVIII, 583—585 ausführlicher gehandelt; Ergänzungen dazu bietet das zu Moskau 1875 erschienene Werk des Archimandriten Sergěj, Polnyj měsjaceslov vostoka, namentlich II 1, 305 f. 2, 364 f.[1])

1) An der zuletzt angeführten Stelle erkennt Sergěj zwar an, dass in der Schilderung der Begegnungen mit dem Aussätzigen u. s. w. sich Bekanntschaft des Verfassers der Legende mit indi-

Indem ich für untergeordnete Einzelfragen auf diese beiden verweise, begnüge ich mich die hauptsächlichsten Tatsachen hervorzuheben.

Was zunächst die orthodoxe Kirche anbetrifft, so finden wir unter dem 26sten August Joasaph's mit den Worten [μνήμη] τοῦ ὁσίου Ἰωάσαφ, υἱοῦ Ἀβεννὴρ τοῦ βασιλέως gedacht in den grossen griechischen Menäen, „einem aus verschiedenen Zeiten stammenden Sammelwerk" (Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 187), in welches er jedoch erst verhältnissmässig spät kann Aufnahme gefunden haben, da das bekannte Menologium des Kaisers Basilius aus dem Ende des 10ten Jahrhunderts seiner noch nicht gedenkt. Einen dem heiligen Joasaph gewidmeten griechischen Kanon eines gewissen Philippus citirt Leo Allatius in § LII seiner Prolegomena zu Johannes Damascenus (s. Migne's Patrologia graeca XCIV, 158) und in seiner Streitschrift gegen Hottinger, Io. Henr. Hottingerus fraudis convictus. Romae 1661, p. 180; dazu stellt sich die oben p. 49 erwähnte ἀκολουθία auf beide Heilige und eine andere in Cod. Baroccianus No. 21, der ersten der von Zotenberg p. 4 aufgeführten Oxforder Handschriften des Barlaam und Joasaph (s. H. O. Coxe, Cat. Cod. MSS. Bibl. Bodl. I, Sp. 29). — Ueber die armenischen Menologien s. oben p. 52.

Für die römische Kirche erscheinen die Heiligen zuerst im Catalogus sanctorum des um 1370 verstorbenen Petrus de Natalibus Buch X, Cap. 114 (fol. 239 ro — 240 ro der Ausgabe Venetiis 1506. fol.), dann in den Zusätzen, mit welchen im 16ten Jahrhundert Greven und Molanus das um 875 verfasste Martyrologium des Benedictiners Usuard bereichert haben (man vergleiche den neuen Abdruck in Migne's Patrologia latina CXXIV, 744), später namentlich in dem der Hauptsache nach von Baronius verfassten, 1583 zuerst erschienenen Martyrologium romanum. In letzterem finden wir unter dem 3ten August (p. 149 der Regensburger Ausgabe von 1874): „*Apud Indos Persis finitimos passio sanctorum Monachorum et aliorum fidelium, quos Abenner rex, persequens Ecclesiam Dei, diversis afflictos suppliciis caedi jussit*" und unter dem 27. November (a. a. O. p. 237): „*Apud Indos Persis finitimos* [*commemoratio*] *sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes Damascenus conscripsit.*"

Reliquien des heiligen Josaphat und zwar „os et pars spinae dorsi" befanden sich bis in das 16. Jahrhundert hinein im Besitze der Republik Venedig; von dort gelangten sie im Jahre 1571 mit anderen Stücken als Geschenk des Dogen Luigi Mocenigo in den Besitz des Königs Sebastian von Portugal. Diese sämmtlichen Reliquien entführte später aus Lissabon der Prätendent Antonio, welcher sie durch eine besondere Urkunde vom 3. April 1594 seinem Sohne Emanuel als Eigentum überwies.

---

scher Literatur verrate, bezeichnet aber die Herleitung der ganzen Legende aus der Lebensgeschichte Buddha's als unrichtig. Petrov dagegen in dem Buche „O proischoždenii i sostavě slavjano-russkago pečatnago prologa. Inozemnye istočniki" Kiev 1875, p. 170 hat nach Veselovskij in seiner Recension von Kirpičnikov p. 126 die Legende geradezu ein indisches πατερικόν genannt. Ebenso haben katholische Gelehrte wie de Cara und Cosquin rückhaltlos die buddhistische Herkunft anerkannt.

Durch diesen kamen sie 1633 an Christophorus Butkens, Prälaten von S. Salvator in Antwerpen. In diesem Kloster sind sie am 7. August 1672 durch den Abt Franciscus Diericx in feierlicher Translation deponirt worden. Man sehe über diese gesammte Geschichte die Acta sanctorum der Bollandisten April I, 73 f. (speciell No. XXXIII auf p. 73 C). 898 f. October IV, 260.

Eine „Divo Josaphat" gewidmete Kirche in Palermo nennt Yule, Marco Polo II², 308.

Natürlich sind Barlaam und Josaphat auch in die modernen hagiologischen Werke übergegangen. So finden wir sie in Stadler's Heiligenlexikon I, 387ᵇ. III, 439ᵃ und in Abbé Pétin's Dictionnaire hagiographique (= Migne, Encyclopédie théologique. T. XL. XLI. Paris 1850) I, Sp. 350. II, Sp. 152. 1369. Zwei bildliche Darstellungen Josaphat's verzeichnet L.-J. Guénebault, Dictionnaire iconographique (T. XLV der eben genannten Encyclopédie. Paris 1850), Sp. 328. 695.

Zu bemerken ist noch, dass man im Mittelalter die Geschichte in das Ende des vierten Jahrhunderts verlegt hat. Siehe namentlich des Rosweydus Notiz und eigene Bemerkung in seiner Notatio zu Billius (p. 339ᵃ der alten Ausgaben): „Florarium SS. manuscrip. XXIX. Septembris: Iosaphat regis & confessoris. & XXVII. Decembr. Iosaphat regis & eremitę anno salutis CCCLXXXIII. Quam ætatem vnde Florarium hauserit, nescio." Die Legenda aurea und Zainer's deutsche Incunabel (s. Hommel bei Weisslovits p. 141) haben die runde Zahl 380, während der oben p. 72 erwähnte Abt Arngrímr die beiden Heiligen als Zeitgenossen des heiligen Hieronymus und des Papstes Damasus bezeichnet, was ungefähr auf das gleiche herauskommt.

Nachträge.

P. 5, Z. 21. Ueber Hai Ibn Yoqẓân ist auch das erste Heft von A. F. Mehren's Traités mystiques d'Avicenne (Leyde 1889) zu vergleichen.

P. 12 ist zu Anfang von Zeile 2 der Anm. „in" zu ergänzen.

P. 16 und sonst habe ich betreffs der Schreibung armenischer und georgischer Namen die Inconsequenz begangen, die gleiche Aspiration der Tenues bei jenen durch *h*, bei diesen durch Spiritus asper zu umschreiben.

P. 18, Z. 10. Die Identität von *Ζαρδάν* und Chandaka ist, soweit die Personen als solche in Betracht kommen, schon von Liebrecht erkannt worden. Das Verdienst die beiden Namen direct gleichgesetzt zu haben, gebührt allein Max Müller; Cassel p. 183 hat eine ganz unmögliche und mir z. T. unverständliche Erklärung des Namens *Ζαρδάν*. Vgl. übrigens p. 35.

P. 19, Z. 11. Auf Minayeff verweist auch Max Müller, Chips from a German Workshop IV, 183 Anm. Mein Widerspruch gegen Veselovskij richtet sich in erster Linie gegen seine Gleichsetzung der Namen Yaśoda und Joasaph. Dass im übrigen die Yaśoda-Legende auf die Urform unseres Romans Einfluss gehabt haben könne, leugne ich nicht; namentlich scheint es auch mir nicht unmöglich, dass der im Mahâ-

vastu auftretende Kaufmann, welcher Yaśoda die wahre Lehre verkündet, für die genauere Ausgestaltung der Figur des Barlaam von Bedeutung gewesen ist. Aber bei der häufigen Wiederkehr gleichartiger Einzelheiten in all diesen Erzählungen (vgl. p. 14. 25. 33) ist auch diese Tatsache nur ein weiterer Beweis für meine Behauptung auf p. 39, dass der christliche Verfasser die gesammte buddhistische Tradition in freierer Weise benützte. Dass Yûdâsaf in erster Linie den Buddha darstellt, kann wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen. Veselovskij gedenkt auch einer Vermutung Schiefner's: Barlaam sei der Apostel Bartholomaeus, der gleichfalls einen indischen König bekehrt habe. Ich erwähne diese unhaltbare Vermutung nur deshalb, weil dieser König Polymius (das scheint die vorwiegende Form des Namens) niemand anders ist als der inschriftlich wohlbezeugte Puḷumâyi, was inzwischen auch von Albr. Wirth, Danae in christl. Legenden p. 74 erkannt worden ist; der von Alfr. von Gutschmid im Rhein. Mus. N. F. XIX, 174 ff. herangezogene König Polemon von Pontus lässt das auffällige *y* jenes Namens unerklärt. Neben dem *Γουνδαφόρος* der Thomasakten ist *Πολύμιος* ein interessantes Zeugniss für die Tatsache, dass die Verfasser dieser apokryphen Apostelgeschichten Kenntnisse von Indien besassen, welche von den uns sonst erhaltenen griechischen Quellen unabhängig sind; denn Ptolemaeus hat bekanntlich das zusammengesetzte *Siripuḷumâyi*, graecisirt zu *Σιριπολέμιος* oder wie sonst die Handschriften lesen. Wegen indischer Elemente in den apokryphen Evangelien verweise ich einstweilen auf Beal's Romantic Legend of Sâkya Buddha p. IX Anm. und die oben p. 82 erwähnte christlich-muhammedanische Fassung des Vedabbha-Jâtaka.

P. 25, Z. 12. Burnouf's Introduction citire ich hier wie später nach dem 1876 erschienenen zweiten Abdruck.

P. 29, Z. 18 lies: Act. Apost. V, 36.

P. 37. Ein interessantes Zeugniss für die Berührung der verschiedenen Religionen im östlichen Iran finde ich nachträglich noch in Târanâtha's Geschichte des Buddhismus. Târanâtha erwähnt zu wiederholten Malen den Islâm unter der Bezeichnung der Mleccha-Lehre und mehrfach ist schon bemerkt worden, dass er die Entstehung desselben sehr früh ansetze. Das lässt sich schon von vornherein durch Verwechslung mit dem Parsismus am einfachsten erklären. Charakteristisch ist nun der Bericht im XV. Capitel, p. 79 f. von Schiefner's Uebersetzung. Ein ausgestossener und abtrünniger Bhikshu Kumârasena begibt sich in das jenseits von Tukhâra gelegene Land Šulik, ändert seinen Namen in Mâmathar und entwirft die Mleccha-Lehre. Mit ihm trifft dann ein Jüngling wunderbarer Geburt aus Khorâsân Namens Ardho zusammen und wird sammt einer Schaar von 1000 Mann Mleccha-Ṛši, welche Paikhampa genannt werden. Dieser verkündet dann die falsche Lehre in dem bei Makha belegenen Lande. Hier ist natürlich *Mâmathar* Muḥammad, *Paikhampa* das persische *paighâmbar* Prophet und soweit brauchten wir über den Islâm nicht hinauszugreifen. Anders steht es mit *Ardho* und *Šulik*. Ersteres ist offenbar ein persisches **Ardôi*, einer der von Nöldeke in den Sitzungsber. d. Wien. Akad. Phil.-hist. Cl. CXVI, 388 ff. behan-

delten persischen Kosenamen, welcher auf Ardašîr, den Begründer des Sâsâniden-Reichs und seiner Staatsreligion, oder etwa auf den berühmten Ardâ Vîrâf zu beziehen sein wird; in *Šulik* dagegen suche ich pahlavî *Sûrîk* oder *Sûrâk*, welches im Bundahišn und in der Uebersetzung des Vendîdâd Sogdiana bedeutet (s. Justi, Der Bundehesh p. 181[b]. West, Pahlavi Texts I, 59 Anm. 1 und vgl. Tomaschek in den Sitzungsber. d. Wien. Akad. Phil.-hist. Cl. LXXXVII, 76 f.) und in Anbetracht dieser tibetischen Transscription wohl richtiger *Sûlîk* zu schreiben sein wird; das Verhältniss zwischen *Sûlîk* und dem älteren *Sughdha* ist — von dem Ausfall des *gh* abgesehen — ähnlich wie das zwischen *Bakhl Balkh* und dem älteren *Bâkhdhi*, *l* für altes *dh d* eine bekannte Eigentümlichkeit der ostiranischen Dialekte (zu vergleichen ist wohl auch *Ὀϱλαγνο* der indoskythischen Münzen gegenüber indoparthischem *Ὀϱϑάγνης* = avestisch *Verethraghna*).

P. 40, Z. 1 des Excurses ist statt Barlaam und Joasaph vielmehr Yûdâsaf und Balauhar zu setzen; p. 41, Z. 16 lies: kleinen. Was sich aus Steinschneider's Buch Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin 1893) § 532 = p. 863—867 an einzelnen Ergänzungen zu meiner Behandlung des Prinz und Derwisch ergibt, mag man bei diesem selbst nachlesen; tatsächliche Fehler dürften oben p. 40—45 nicht stehen geblieben sein. Einer nochmaligen Besprechung bedarf nur das Verhältniss Ibn Chisdai's zu den arabischen Texten. Nach Steinschneider p. 864 bleibt die Vorgeschichte des Prinz und Derwisch im Bereiche schwer zu beweisender Hypothesen, so lange die arabische Vorlage des Verfassers nicht aufgefunden ist, und nach p. 867 ist ihm der Bombayer Text sicher nicht das Original Ibn Chisdai's. Dem gegenüber glaube ich oben nachgewiesen zu haben, dass Prinz und Derwisch durch die Annahme weniger Umstellungen mit dem Archetypus der arabischen Texte sehr leicht in Uebereinstimmung zu bringen ist, wobei natürlich Ibn Chisdai's selbständige Zusätze und der abrupte Schluss des Buches ganz ausser Frage bleiben können. Welchen arabischen Text Ibn Chisdai benützt hat, lässt sich freilich nicht sagen; dass aber derselbe mit den uns noch vorliegenden Texten auf das engste verwandt war und mit ihnen auf das gleiche Original zurückgieng, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Die merkwürdigen Angaben der Vorrede über Ursprung und Capitel-Eintheilung der arabischen Vorlage bleiben mir nach wie vor sehr fragwürdig und können jedenfalls gegen die sonst klar vorliegenden Tatsachen mit Erfolg nicht geltend gemacht werden.

P. 49, Z. 14 v. u. lies: *Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*.

P. 55. Der Autwerpener Druck der mittelalterlichen lateinischen Uebersetzung trägt keine Jahreszahl, jedoch befand sich das Exemplar der Münchener Universitätsbibliothek laut handschriftlichen Eintrags schon 1575 im Besitz der Ingolstädter Jesuiten.

P. 55, Z. 6 v. u. Das Citat Lib. XV, Cap. 1—64 stimmt nicht für alle Ausgaben des Vincentius Bellovacensis. Richtig ist es für die Incunabeln von 1474 und 1494 und die Ausgabe Venetiis 1591; in den Incunabeln von 1473 und 1483 steht der Barlaam und Joasaph in denselben Capiteln von Lib. XVI.

P. 57. Zu den lateinischen Bearbeitungen treten noch zwei Jesuitendramen, auf welche Karl von Reinhardstöttner, Zur Geschichte des Jesuitendramas in München im Jabrbuch f. Münchener Gesch. III, 74—76 (vgl. 157) und 93 aufmerksam gemacht hat. Das eine von einem ungenannten Verfasser 1573 in München aufgeführt, befindet sich handschriftlich in Cod. lat. Monac. 387, 101 Bl. 4°; das andere ist gedruckt auf p. 300—379 von Operum comicorum R. P. Jacobi Bidermanni pars altera, der Fortsetzung von eben dessen Ludi theatrales sacri, sive opera comica posthuma (beide München 1666 erschienen).

P. 58, Anm. 2. Ueber Chardry vergleiche man auch August Reinbrecht, Die Legende von den sieben Schläfern und der anglo-normannische Dichter Chardri. Göttingen 1880. 39 pp. 8°. nebst H. Varnhagen's Recension in der Zeitschr. f. roman. Philol. V, 162 ff.

P. 63. No. 6 ist allerdings ein (venezianisirender) Text der Vita, s. Ascoli im Archivio glottologico italiano VII, 420 Anm. 1.

P. 77, Z. 7. Zu den dramatischen Bearbeitungen der drei Freunde vergleiche man auch Goedeke, Grundriss II², 133 f. und Hugo Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur (Schriften des Vereins f. Reformationsgesch. 14/15. Halle 1886) p. 160 ff.

Inhalt.

Barlaam und Joasaph.

Eine

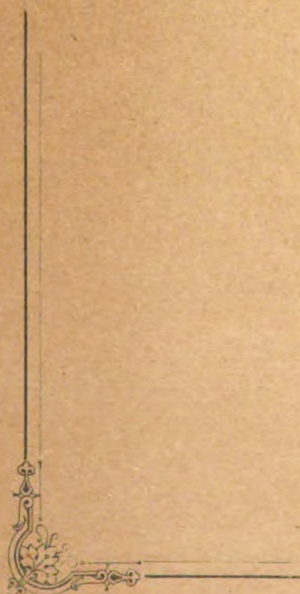
bibliographisch-literargeschichtliche Studie

von

Ernst Kuhn.

Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XX. Bd. I. Abth.

München 1893.
Verlag der k. Akademie
in Commission bei G. Franz.





Akademische Buchdruckerei von F Straub.

